Done

علم اخلاق

سلسلۂ مطبوعات جامعۂ عثمانیہ

علم الاخلاق

تصنیف

لیسلی اسٹیفن

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی - اے

رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

۱۳۵۴ھ م ۱۳۴۴ف م ۱۹۳۵ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب مسٹر جان مرے پبلشر (لندن)
کی اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے
اُردو میں ترجمہ کرکے طبع وشایع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین

علم الاخلاق

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علم الاخلاق

باب

(۱)

باب

اسکی غایت اور حدود

آغاز

(۱) کسی علم کے متعلق جب تحقیقات کرنی مقصود ہو تو ابتداءً مناسب یہ ہوتا ہے کہ ان نتائج کو جمع کیا جائے جن تک اُس میدان کے پہلے محقق پہنچ چکے ہیں، خصوصاً اس امر کی تحقیق کی جائے، کہ وہ اس وحدت تک کس حد تک پہنچ چکے ہیں، جو ایک حقیقت تک پہنچنے کا قطعی ثبوت نہ سہی، مگر ظن قوی تو پیدا کرتی ہے۔ اگر تاریخ اخلاق کا اس غایت کو پیش نظر رکھ کر مطالعہ کریں، تو ہمیں ایک ایسی حقیقت سے سابقہ پڑتا ہے، جو اگر اس قدر معمولی اور کثیر الوقوع نہ ہوتی تو بہت ممکن تھا کہ ایک معمٰی معلوم ہوتی۔ ایک اعتبار سے تو علمائے اخلاق تقریباً بالکل متفق ہیں۔ اور دوسرے اعتبار سے ان میں بے حد اختلاف ہے۔ وہ باہم اس امر میں تو متفق ہیں کہ کردار کے بعض اقسام کو صائب و خیر اور ان کے مخالف

اقسام کو خطا و شر کہتے ہیں۔ کسی اخلاقی کو اس سے انکار نہیں کہ بے رحمی جھوٹ اور بے اعتدالی عیوب ہیں، اور رحم سچائی اور عفت محاسن ہیں۔ اس ظاہری اتحاد و اتفاق کا پورا لحاظ کر کے (یعنی یہ تسلیم کر کے، کہ ایک ہی قسم کے اسماء کا بہت ہی مختلف معانی میں ترجمہ ہو سکتا ہے)، یہ بھی ممکن ہے کہ اخلاقی قانون کا عام اصول ایک ہی ہو، حالانکہ اس کے منشاء میں بہت کچھ فرق ہو، اور یہ مان کر کہ مختلف زبانوں اور مختلف مقامات پر جو اخلاقی قانون مسلم ہوتا ہے، اُس میں بھی بیحد اختلاف ہوتا ہے مگر ان سب باتوں کے باوجود بھی یہ کہنا حقیقت کے خلاف نہ ہوگا کہ کچھ نہ کچھ وحدت ضرور موجود ہے۔ مختلف فلسفوں میں جو فرق ہے وہ زیادہ تر جزئیات اور مسلمہ اصول کے انطباق میں ہے یہ فرق ایسا نہیں ہے جیسا کہ طریق اور اصول کے صریح اختلاف سے توقع ہوتی ہے۔ لیکن اگر اخلاق کے مادے سے قطع نظر کر کے ہم اس کی صورت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یعنی اگر ہم یہ دریافت کرنے کے بجائے کہ کون سے افعال صواب و خطا ہیں؟ یہ پوچھیں کہ ہم صواب و خطا میں کیونکر تمیز کریں؟ صواب کی کیوں تلاش کریں اور خطا سے کیونکر بچیں تو ہمارے سامنے بہت ہی متضاد متناقض جواب آتے ہیں۔ ہم اپنے آپ کو ایک ایسے ابدی تضاد کے میدان میں پاتے ہیں، جہاں بحث و مباحثے کی کوئی انتہا نہیں ہوتی اور متناقض نظریات مختلف ذہنوں کو یکساں طور پر بدیہی معلوم ہوئے ہیں۔

(۲) یہ بات مدت سے مشہور ہے مگر ہم نے شاید اس کے چند نتائج سے ابھی اپنے آپ کو واقف نہیں کیا ہے۔ ہم اس طویل معارضے پر ایک ایسے اصول کی روشنی میں غور کرنا چاہتے ہیں، جو تحقیق کے تاریخی طریقوں سے روز بروز زیادہ نمایاں و اہم ہوتا جاتا ہے۔ ہر ایسی رائے جس کو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، محض اپنے وجود کی بنا پر قابل احترام ہوتی ہے۔ یہ خود ایک منظہر ہوتی ہے، جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ ہم کو اب اپنے حریفوں کا محض ابطال کرنے سے تشفی نہیں ہو سکتی۔ ہمیں ان کو سمجھانا بھی لازمی ہے۔ کسی ایسے نظریے کا زندہ ہونا جس کو غلط خیال کیا جاتا ہو، یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کے

اندر صداقت کا کوئی نہ کوئی عنصر ضرور رہے، جس کا ہر تشفی بخش نظام کے اندر
لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ کامیاب فلسفے کی مسلمہ کسوٹی یہ ہے، کہ یہ صرف یہی
نہیں کہ مظاہر زیر بحث کی توجیہ و تشریح کرے، بلکہ ان اوہام کی بھی توضیح کرے
جو مظاہر پر ایک رخ سے نظر ڈالنے اور ان کا ایک ہی رخ کے دیکھنے
سے پیدا ہو گئے ہیں۔ یہ واقعہ کہ ہیئت کا بطلیموسی نظام کا پرنیکی نظام کے اندر
اس طرح سے سما سکتا ہے کہ، اس کو واقعات کی ایک ناقص و ناتمام توجیہ
سمجھ سکتے ہیں، خود کا پرنیکی نظام کی تائید کرتا ہے۔ اس خیال کے اخلاقیات
پر منطبق کرنے کی ضرورت عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے، اگرچہ اس کے منطبق کرنے
میں ہنوز بے پایاں مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ بعض مصنف انتخابی فلسفوں کے
ذریعہ اس قسم کی ہمنوائی پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر یہ غیر موزوں ٹکروں
کی پچی کاری ثابت ہوتے ہیں۔ اور کسی طرح ایسی موزوں و مناسب چیز ثابت
نہیں ہوتے، جن میں حقیقت کا ایک جزو ہو اور جو صرف جزئی ہونے کے اعتبار
سے غلط ہو۔ مگر عموماً مصنفین اپنے حریفوں کے نظریوں کو جو بیان کرتے ہیں تو صرف
اس طریق پر بیان کرتے ہیں جس طرح سے کہ یہ ان کو سمجھتے ہیں جس کا اصل نظریئے
سے مختلف ہونا، بہت ممکن ہے۔ اس سے اس امر کی طرف ذہن منتقل ہوتا
ہے، کہ ایک تشفی بخش توافق پیدا کرنے سے پہلے ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیئے
کہ اس توافق تک پہنچنے کا سب سے عمدہ طریقہ کونسا ہے؟

(۳) اب اگر ہم اس شے کو دریافت کریں جو ایسے نظریہ کے حصول کو
مستلزم ہے، جو بجائے خود تشفی بخش بھی ہو اور اپنے سے پہلے باقی تمام نظریات
کو ناقص اور ناتمام بھی ثابت کر سکے تو اس کا خیال ایک گونہ پریشان کن معلوم
ہوتا ہے۔ کیونکہ فکر کے انتہائی مسائل سے اخلاقیاتی مباحث پیدا ہوتے ہیں۔ کامل
ہمنوائی صرف اس وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب ہم فلسفہ کے ایک متعین و مقرر
نظام تک پہنچ جائیں۔ علمائے اخلاق میں ہمنوائی پیدا کرنے کے لئے ہمیں ایسے
مسائل کو حل کرنا پڑتا ہے جو اس وقت سے عالم وجود میں آچکے ہیں، جب انسان
نے حقیقت پر بہ حیثیت مجموعی غور کرنا بھی شروع نہیں کیا تھا۔ ہم کو ایسے مباحثوں

کی بابت فیصلہ کرنا ہوتا ہے، جن میں ہمنوائی کی جانب ترقی ہونے کا پتا فریقین میں سے کسی ایک کی غیر مشکوک فتحیابی سے نہیں بلکہ قدیم مسائل میں اس طرح کی ترمیم ہوجانے سے چلتا ہے، جس سے باہمی مفاہمت ایک گونہ ممکن ہوتی جاتی ہے۔ مسائل کا جواب تو مشکل سے دیا جاتا ہے۔ بلکہ ان کو ایسی شکل میں لایا جاتا ہے جس میں ان کا جواب دینا شاید کسی دن ممکن ہوجائے۔ اگر علمائے اخلاق کے مابین ہمنوائی پیدا کرانے کی کوشش کو اسوقت تک ملتوی کردیا جائے، جب تک کہ کل مابعد الطبیعیاتی عقدے حل ہوں تو ظاہر ہے کہ اب صرف یہ کام باقی رہ جاتا ہے، کہ ان کو آئندہ نسلوں تک پہنچادیں۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ کامل ہمنوائی کی امید کو تو ہزاروں برس کے لئے اس غیر محدود ساعت پر ملتوی ہی کردینا پڑے گا جب کل مابعد الطبیعیاتی عقدے حل ہوجائینگے۔ مگر غور کرنے سے اس سے نسبتۃً کم مایوس کن نتیجہ کی طرف بھی ذہن منتقل ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ان مشکلات کے باوجود اور امور میں بہت کچھ اتفاق آرا بھی ہوا ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم بحث و مباحثہ کے پریشان کن تاروں کو اس طرح پر سلجھائیں کہ وہ مسائل جو تقریباً حل ہوسکتے ہوں ان مسائل سے علیحدہ ہوجائیں، جن کے غیر فیصل رہنے پر یہی نہیں کہ ہم کو خاموش رہنا پڑے، بلکہ ان کو ایسا خیال کرنے پر بھی مجبور رہوں کہ ان کے لئے جس قسم کا طریق حل ممکن جیسا ہے، اور جو حل ہو بھی سکتا ہے اس کو ہنوز غیر فیصل شدہ مسائل ہی سے سمجھنا چاہئے۔

(۴) اگر ہم یہ بتادیں کہ یہ مشکل صرف اخلاقیاتی مسائل ہی سے مخصوص نہیں ہے بلکہ یہ علم کے تمام شعبوں کے اندر پائی جاتی ہے۔ تو یہ بات اچھی طرح سے سمجھ میں آجائے گی۔ ہمارے پاس ایسے مسلمہ علمی حقائق کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے جن کی صحت کے متعلق علمائے مابعد الطبیعیات کے کسی مذہب کو بھی شک نہیں ہے مثلاً علم ہندسہ میں بہت سے ایسے مقالے ہیں جن کے متعلق سب استدلالی یہ کہتے ہیں کہ یہ انتہا درجہ کے یقینی ہیں۔ بایں ہمہ علم ہندسہ کے لئے مکان کا تعقل ضروری ہے۔ جس کی ماہیت اصلی ان مسائل میں سے ہے، جن کے متعلق علمائے مابعد الطبیعیات کے مابین سخت ترین اختلاف ہے۔ مہندس ان کے اختلافات

کی ذرا بھی پروا نہیں کرتا اور خود مابعد الطبیعیاتیوں کے نزدیک اس کا
یہ فعل قطعاً درست ہے بعض مصنفوں کے نزدیک مکان کی حقیقت صرف
مظہری ہوتی ہے۔ اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو وہ حقائق جن تک مہندس پہنچتا
ہے، صرف مظاہر پر صادق آسکتی ہیں۔ ممکن ہے کہ مکان کو جس طرح سے ہم
جانتے ہیں اس طرح سے یہ صرف اپنی مختلف اقسام میں سے صرف ایک قسم
ہو۔ اگر ایسا ہے تو ہندسہ کے دعاوی صرف اس قسم کے مکان کے متعلق صحیح کہے
جا سکتے ہیں، جس کو ہم جانتے ہیں۔ عالم ہندسہ مکان کو مسلم سمجھتا ہے،
اور ممکن ہے کہ یہ ایک خاص قسم کا مکان ہو۔ مگر اس کے استدلال کی صحت
پر اس وقت تک کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، جب تک کہ اس مسئلے کو تسلیم کیا
جاتا ہے۔ اس کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، کہ کسی دوسری کائنات یا
دوسری دنیا میں اس کے مقالوں میں ترمیم و اصلاح کی ضرورت ہوگی۔
یا یہ کسی طرح سے غلط ہو جائینگے۔ خیر ہی ہوگئی کہ ایسا ہے ورنہ ہمارے پاس
اس وقت تک کسی قسم کا علم نہ ہو سکتا، جب تک کہ ہم علم کے انتہائی مقصد
تک نہ پہنچ جاتے۔ یہی اور باقی طبیعی علوم کے متعلق ہے۔ ریاضی کی اصطلاح
میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ حکمی استدلال کرنے والا جس ضابطہ تک پہنچتا ہے،
اس میں ایسی مستقل مقداریں ہوتی ہیں جن کو وہ عناصر اصلی سمجھتا ہے۔ اگرچہ
مابعد الطبیعیاتی کو بعد میں یہ تحقیق ہو کہ خود ان مستقل مقداروں کی تحلیل کی مزید
ضرورت ہے، یا یہ کسی اور شرط کے تابع ہیں، جو بظاہر ان کے استقلال کا
باعث ہے۔ مگر ضابطے حلقۂ حکمیات میں بھی اسی طرح سے صحیح اور صادق ہو سکتے
ہیں اب ان کے تعقلات کی مابعد الطبیعیات جو بھی چاہے تفسیر کرے۔ رشتہ
قائم رہتا ہے، اگرچہ ان چیزوں کی نوعیت جن کے مابین یہ ہوتا ہے، غیر متیقن
ہو۔ اگر مکان محض مظہری ہو، تو غیر محدود اوصاف و خواص عالم اعیان میں
نہ ہونگے، مگر اس عالم میں جہاں کہ مظاہر اس قدر اہمیت رکھتے ہیں، یہ ہمیشہ
کے لئے ہماری رہبری و رہنمائی کا کام دینگے۔ پس ہم قانونی استعارے میں
کہہ سکتے ہیں کہ حکیم اپنے ذاتی ادراکات کی سند کو قطعی سمجھتا ہے۔ اور یہ

کام مابعد الطبیعیاتی کے لئے چھوڑ دیتا ہے، کہ اگر وہ اس عمل کے لئے کوئی مزید تائید دریافت کرسکتا ہے، تو کرے ،

(۵) فی الحال میں اسی قدر فرض کرتا ہوں، اور مابعد الطبیعیاتی اور حکمی استدلالات کے مابین جو علاقہ ہے اس کی صحیح طور پر تعریف کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ ان کے مابین جس طرح سے بھی امتیاز کیا جائے مگر ہم اس قدر تسلیم کر سکتے ہیں کہ کم از کم علوم طبیعی، میں ہم ایسے علم تک پہنچ سکتے ہیں جو مابعد الطبیعیاتی کے نظریات کا پابند نہیں ہوتا۔ کیا یہ مسلمہ سب حالتوں میں صحیح ثابت نہیں ہوتا؟ اگر یہ سب حالتوں میں صحیح ثابت ہوتا ہے، تو ان حالتوں میں بھی صحیح ہوگا، جن میں حکمت کو بنی نوع انسان کے کردار وسیرت سے بحث ہوتی ہے۔ کیا ہم انسانوں کی باہم ایک دوسرے سے اور ہر انسان کے خود اپنے سے تعلقات کے متعلق ایسے قضایا دریافت نہیں کر سکتے، جو اسی طرح سے مابعد الطبیعیاتی جھگڑوں سے ماوراء ہوں، جس طرح ہم اجزائے مکان کے مابین علائق کو متعین کرتے ہیں اور یہ دریافت نہیں کرتے کہ خود مکان کیا شے ہے، اسی طرح سے کیا ہم انسانوں کے متعلق اصول وقوانین کا پتا نہیں چلا سکتے، بلا اس کے دریافت کئے ہوئے، کہ شخصی وحدت سے کیا مراد ہے، یا موضوع کو معروض سے ممتاز کرنے کا صحیح طریقہ کیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس قسم کی زیادہ پیچیدہ تحقیقات میں ہم اکثر مابعد الطبیعیاتی گردابوں کے قریب تک چلے جاتے ہیں۔ قوانین فکر کی تحقیق ممکن ہے اپنے کو ذوات متفکرہ کی نوعیت کی تحقیق کے ساتھ گڈ مڈ کردے۔ اس دقت کی بدولت بہت سے اختلافات عالم وجود میں آئے ہیں۔ ایک نقطۂ نظر سے مابعد الطبیعیات نفسیات کا محض ایک شعبہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ انسانوں کے افکار کی نوعیت ان کی ساخت کے تابع معلوم ہوتی ہے جو مصروف فکر ہوتے ہیں۔ دوسرے نقطۂ نظر سے اس کی ضد زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ فکر کی جزئی صورتوں کے قوانین کو قوانین فکر کے علم کا ایک شعبہ ہونا چاہئے اس طرح سے نفسیات مابعد الطبیعیات کے اندر داخل ہو جاتی ہے۔ اور حقیقت

تو یہ ہے کہ کسی ایسے مسئلے کے متعلق جس کو نفسیات سے تعلق ہو، مابعد الطبیعیات کے مسائل ہیں غیر محسوس طور پر در آئے بغیر بحث کرنا، بہت مشکل ہوتا ہے، اور خود فلسفۂ اخلاق سے اس بات کی تائید ہوتی ہے۔ بایں ہمہ ان چیزوں کے مابین امتیاز کرنا (اگرچہ مشکل ہو) یہاں بھی ایسا ہی قرین عمل معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ طبیعی علوم میں ہے۔ کیونکہ یہ ایک واقعہ ہے (اور واقعہ بھی ایسا جس کے لئے ہم پھر ان اخلاقیاتی نظریوں کی طرف رجوع ہو سکتے ہیں) کہ دعاوی و قضایا کی بہت بڑی تعداد ایسی ہے جس کو ہر وقت استعمال کرتے ہیں، جن کا تعلق فطرت انسانی سے ہے اور جن کو مابعد الطبیعیاتی فلسفہ سے غیر متعلق سمجھا جاتا ہے۔ ہندسی حقائق کی طرح سے ان کے اندر ایسے اجزا ہو سکتے ہیں، جن کے لئے مزید تحلیل کی ضرورت ہو سکتی ہے، مگر ہندسی حقائق کی طرح سے یہ بھی ایک بڑے حلقہ پر صادق آئینگے، یا کم از کم آتے ہیں۔ اب اس قسم کی تحلیل کا نتیجہ جو کچھ بھی ہو تو

(۶) مثال کے طور پر ان دعاوی میں سے کسی ایک کو جن کی صداقت ہمکو ہر وقت مسلم رہتی ہے۔ ہم کہتے ہیں اکثر مائیں اپنی اولاد سے محبت کرتی ہیں یہ ایسا دعویٰ ہے جسکے مفہوم میں کسی قسم کا ابہام نہیں ہے۔ اور ایسا دعویٰ ہے جسکی صداقت کو ہم جب چاہیں مابعد الطبیعیاتی فلسفے کی امداد کے بغیر جانچ سکتے ہیں مگر اسکے ظاہر کرنے کے لئے ہم کو بعض ایسے تعقلات سے کام لینا ہوگا جن کی تشریح و توجیہ کا مابعد الطبیعیاتی کو دعویٰ ہے۔ ہم موضوع و معروض کے مابین صراحۃً ایک امتیاز تسلیم کرتے ہیں۔ اشخاص کے مابین ایک امتیاز تسلیم کرتے ہیں۔ بعض مظاہر کے مابین ایک علّی تعلق تسلیم کرتے ہیں وغیرہ اور مابعد الطبیعیاتی ان امتیازات و علائق سے اپنے طریق پر بحث کرینگے مثلاً وہ ہم سے کہہ سکتے ہیں، کہ ہم موضوع و معروض کے امتیاز کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ اشخاص اگرچہ بہ اعتبار مظہر ہونے کے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، مگر دراصل ایک ہی جوہر کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ علت و معلول کا تعلق محض دھوکہ ہے۔ یا یہ مظاہر کے پردے میں ایک ماورائی قوت کو ظاہر کرنا ہے۔ مگر اس قسم کے تمام بیانات وہ سچ ہوں یا جھوٹ لیکن ہمارے حقیقت زیر بحث کے یقین پر خفیف ترین اثر بھی نہیں ڈالتے۔ یہ ایسی شے کو بیان کرتے

ہیں جس کو واقعہ کے اندر مضمر فرض کیا گیا ہے۔ مگر جو کچھ بھی مضمر ہو، ایک شے ایسی بھی باقی رہتی ہے جس کے اندر کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا نہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہے، کہ مذکورہ جملے سے مخالف گروہوں کے مابعد الطبیعیاتی کچھ اور مفہوم لیتے ہیں۔ سلیمان نے محبت۔ مادری کا جو امتحان کیا تھا، اس کی طرف ان کا مابعد الطبیعیاتی دعاوی سے ذہن منتقل نہوا تھا۔ نہ یہ ضرورت ہے اس کی کہ از سرِ نو مابعد الطبیعیاتی نظریوں سے اس کی تشریح کی جائے تبعین ہیگل جب یہ سنتے ہیں کہ ایک ماں اپنے بچہ سے محبت کرتی ہے، تو وہ اسکا وہی مفہوم سمجھتے ہیں جو مقلدین ہیوم سمجھتے ہیں۔ اگرچہ بعد میں جب وہ ان لفظوں کے خارجی مفہوم پر غور کریں جو اس ذیل میں استعمال ہوئے ہیں، تو ممکن ہے کہ وہ مختلف نتیجوں پر پہنچیں۔ ضابطہ وہی رہتا ہے کردار کی تمام اغراض کے لئے یہ ایک ہی قسم کے ارتسامات عواطف اور حسی تمثالات پیدا کرتا ہے۔ اور لہذا یہ ایسے درجہ کو ظاہر کرتا ہے جس پر تمام نظریات لازمی طور پر باہم مطابق ہو جائینگے اگرچہ یہ بالکل مختلف بنیادوں سے آغاز کرتے ہیں یا کم از کم اس کے مدعی ہیں؛

(۷) پس کسی قسم کا مابعد الطبیعیاتی مسلمہ قائم کئے بغیر میرا دعوی یہ ہے کہ ایک حلقہ ایسا ہوتا ہے جس میں کل مابعد الطبیعیاتی ضوابط غیر متعلق و غیر موثر ہوتے ہیں۔ یہ حلقہ حکمت کا ہے۔ اور اگرچہ یہاں میں اس کی حدود کی تعریف و تعیین کی کوشش نہیں کرسکتا، مگر یہ ضرور ہے کہ میرے نزدیک کم از کم بعض اخلاقی مسائل تو ضرور ایسے ہیں جو خاص طرح سے اس حلقہ کے اندر آتے ہیں، یعنی ایسے حلقہ کے اندر آتے ہیں جس پر کہ معمولی حکمی طرق عائد ہو سکتے ہیں۔ اس معنی میں حکمی نتیجے تک پہنچنے کے لئے دو شرطیں ہیں۔ اول تو وہ جس پر ہم ابتک بحث کرتے رہے ہیں۔ یعنی کہ ہم ایسے علائق دریافت کرسکینگے، جو ان مابعد الطبیعیاتی عناصر سے متاثر نہ ہونگے، جو ان کے اندر ہیں۔ اور جو اس اپنے دائرے کے اندر بلا لحاظ ہمارے مابعد الطبیعیاتی نظریات کے صحیح ہونگے میں اس مسئلے کے اوپر کچھ زیادہ بحث نہیں کرتا۔ کیونکہ اس کو ممکن العمل ثابت کرنے کا سب سے

زیادہ تشفی بخش طریقہ یہ ہے، کہ اس کو عمل میں لاکر دکھا دیا جائے۔ یعنی ایسے دعاوی وقضایا پیش کئے جائیں جن کا مابعد الطبیعیاتی تحقیقات سے کوئی تعلق نہو۔ اور اس کی آئندہ صفحات میں کوشش کرونگا۔ مگر ایک شرط ایسی ہے، جس پر کہ مجھے پوری طرح سے بحث کرنی چاہئے۔ حکمی علم کے معنی محض علم کے اس حصے کے ہیں، جو متعین ہوتا ہے اور جس کو صحیح طور پر ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ یہ علم کے غیر متعین ومبہم انبار کا ایک ایسا مغز وجگر ہوتا ہے جس کے متعلق وثوق ہوچکتا ہے یہ بلند ترین اور سب سے زیادہ حکمی نوبت پر اسوقت پہنچتا ہے جب اس کو ایسے صحیح قضایا میں بیان کیا جاسکتا ہے، جنکی صداقت کے متعلق کوئی شک نہیں ہوسکتا اور اس سے میری مراد یہ ہے کہ جن حالات وشرائط کے تحت یہ صحیح ہو ان کو خود قضیے کے اندر بیان کردیا جائے۔ یہ دعویٰ کہ تمام دودھ پلانے والے جانور سانس لیتے ہیں، ایسی ہی حکمی حقیقت ہے، جیسی کہ یہ مادے کے تمام ذرات ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں۔ قضیے کی حکمی نوعیت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دودھ پلانے والے جانوروں کا وجود غیر مشروط ہو بلکہ صرف یہ ہے، کہ ایک خاصے کا وجود دوسرے کے وجود کے لئے کامل وکافی شرط ہو۔ مگر یہ غیر مشروطیت وصحت ایسا معیار ہے جسکا شاذ ونادر ہی تحقق ہوتا ہے۔ اور بالعموم ان قضایا ودعاوی کو حکمی کہا جاتا ہے، جو اس معیار پر تقریباً صحیح اترتے ہیں کہ یہ اس وقت تقریباً حکمی ہوتے ہیں جب یہ اس قدر صحیح ہوتے ہیں کہ ان سے ایک ایسا عام اصول مرتب کرلیا جائے جو عموماً قابل وثوق ہو، اور اس کے لئے ایسی شرائط کی ضرورت ہو جو عام طور پر پوری ہو جاتی ہوں یا بالفاظ دیگر جب یہ پوری طرح قانون قدرت کو منکشف نہیں کرتیں بلکہ اس کے قریب قریب ہوتی ہیں ہمیں اس کو کہ مائیں اپنے بچوں سے محبت کرتی ہیں انتہا درجے کا حکمی دعویٰ نہیں کہنا چاہئے۔ کیونکہ اس کو ہم غیر مشروط حقیقت کے طور پر ایک قطعی دعوے کی صورت میں پیش نہیں کرسکتے۔ بعض مائیں اپنے بچوں سے محبت نہیں کرتیں۔ ہم جذبۂ محبت کا کوئی مقداری پیمانہ بتانے پر قادر نہیں ہیں۔ اور جب ہم اس بیان کا خالص حکمی بیان سے مقابلہ کرتے ہیں، مثلاً اس سے کہ تجاذب میں فاصلہ کے

مربع کے بالعکس تغیر ہوتا ہے تو ہم کو فوراً اس امر کا احساس ہو جاتا ہے، کہ ہمارا ضابطہ اس طرح سے حکمت کے مطالبات پورے نہیں کرتا، جس طرح سے علم کے اور شعبوں میں ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ یہ بیان حکمی دعوے کے قریب قریب ضرور ہے۔ اور اس امر پر غور کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ اس کو کیونکر اور کس حد تک حکمی بنایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس کوشش میں اس مسئلہ پر بھی کچھ نہ کچھ روشنی پڑ جائیگی جو ہمارے سامنے ہے۔

(۲) علم اخلاق کی دشواری

اخلاقی مسائل کو حکمی انداز میں بیان کرنے پر جو اعتراض وارد ہوسکتا ہے، اس کو میں نہایت ہی مختصر طور پر بیان کروں گا۔ اس جگہ میری وہ اعتراض مراد ہے جو نام نہاد مسئلۂ اختیار پر مبنی ہے۔ میں اس مباحثہ میں تو شریک نہیں ہوسکتا، جس میں اس مسئلہ کو بھوسے کی طرح سے روندا گیا ہے۔ ایسی حالت میں تو صرف یہ مناسب ہوتا ہے کہ انسان اپنا ذاتی خیال ظاہر کردے اور ان دلائل کی طرف اشارہ کردے جن سے اس کی تائید ہوتی ہو، اور جن کو اور مصنف تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ آئندہ میں ایک پہلو سے اس مسئلہ کے بیان کرنے پر مجبور ہونگا۔ فی الحال تو میں صرف یہ کہدینے پر اکتفا کرتا ہوں کہ نظریۂ اختیار صرف اس حد تک ہمارے مضمون سے متعلق ہے جس حد تک کہ یہ عام مسلمہ کو متاثر کرتا ہے یا اس کا متاثر کیا جانا فرض کیا جاتا ہے۔ خواہ ہم استمرار فطرت کا ذکر کرتے ہوں یا اصول دلیل مکتفی کا یا قانون علت و معلول کی عمومیت کا ہر حالت میں ہم ایک ہی شے کے ظاہر کرنے کے لئے مختلف الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ بلکہ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کلیہ کو جس شکل میں بھی موزوں طور پر بیان کیا جائے بہر حال یہ کوئی ایسا ممیز قضیہ نہیں ہوتا جس کے صدق و کذب پر اس طرح سے گفتگو کی جاسکے کہ اس قسم کے ہر استدلال میں جو حقیقی عمل مضمر ہوتا ہے یہ اس کے بیان کردینے کی کوشش ہے۔ جب تک کہ ہم یہ نہ فرض کریں کہ یکساں واقعات سے یکساں نتائج مستنبط ہو سکتے ہیں اس وقت تک ہم قطعاً استدلال کر ہی نہیں سکتے۔ اگر اس مفروضہ کو تسلیم نہ کریں

تو یہ نہیں کہ کوئی اور امکان ہم کو مل سکتا ہے، بلکہ ہم کو فکر ہی سے ہاتھ اٹھانا پڑتا ہے۔ اگر فطرت کے اندر کوئی شے بے قاعدہ ہے، اگر کوئی شے ایسی ہے جو ایک ہی وقت میں ہو بھی سکتی ہو، نہ بھی ہو سکتی ہو۔ یا اگر ایک ہی علت سے مختلف معلول پیدا ہو سکتے ہوں، تو استدلالی عمل کا عصب ہی مفلوج ہو جاتا ہے۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ متناقض قضیوں میں سے ایک کا اثبات دوسرے کو ناممکن نہیں کر دیتا، تو نہ تو ہم مظاہر کے متعلق استدلال کر سکتے ہیں اور نہ کوئی صوری قیاس قائم کر سکتے ہیں۔ پھر مجھے انسانی کردار کو مستثنے کرنے کی کوئی وجہ نہیں ملتی۔ میں ایک شخص کی سیرت و حالات سے اس کے افعال یا اس کے افعال سے اس کے حالات و سیرت کا اسی وثوق کے ساتھ استنباط کرتا ہوں، جس وثوق کے ساتھ میں کسی سیارہ کے راستے کا متحققہ موثر قوتوں سے یا ان قوتوں کا اس کے راستے سے استنباط کرتا ہوں۔ اگر دو شخصوں کا عمل مختلف ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ان کی سیرت و حالات میں اسی طرح سے فرق ہونا لازمی ہے جس طرح کہ ان دو جسموں کی کیمیاوی ترکیب میں فرق ہونا لازمی ہے، جن سے کہ مختلف ردات عمل ظہور میں آتی ہیں۔ اب اگر نظریۂ اختیار اس کے منافی ہو تو میں اس سے قطعاً انکار کرتا ہوں۔ اگر یہ نظریۂ کے مخالف نہو تو فی الحال مجھے اس سے کچھ زیادہ بحث نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اخلاق پر حکیمانہ انداز سے بحث کرنے کے امکان کو صرف اس حد تک متاثر کرتا ہے، جس حد تک کہ یہ اس نظریئے کے مخالف ہے۔ میں صرف اس قدر اور کہوں گا کہ کردار کے متعلق بحث کرنا اس امر کے مساوی ہے کہ یہ قابل تعین ہے۔ اگر افعال دراصل کسی اصول کے پابند نہ ہوتے یا جس حد تک کہ یہ بے ضابطہ و بے اصول ہوتے تو ان کے متعلق کسی نظریہ کا قائم کرنا تناقض بین الاصطلاحات کے مساوی ہوتا۔ پس جس طرح سے یہ کہا جا چکا ہے کہ ہم صاحب اختیار ہوں یا نہوں، ہمارا اس طرح پر عمل کرنا لازمی ہے گویا کہ ہم فاعل مختار ہیں۔ اسی طرح سے میرے نزدیک خواہ کردار قابل تعین ہو یا نہو مگر ہمارا اس کے متعلق اس طرح سے استدلال کرنا لازمی ہے

کہ گویا یہ قابل تعین ہے؟

(۹) اس دشواری سے عہدہ برآ ہونے کے بعد یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے، کہ آیا فطرت انسانی کا کوئی اور علم کسی دوسرے اعتبار سے بھی ممکن ہے یعنی یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ اس کے وجود سے تناقض بین الاصطلاحات لازم نہ آتا ہو۔ ہمارے پاس ایسے علوم کے نام تو ہیں مثلاً اجتماعیات ونفسیات۔ کیا یہ محض نام ہی نام ہیں یا اس کے علاوہ بھی کچھ ہیں۔ اور کسی بنا پر ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ یہ کبھی نام کے علاوہ بھی اور کچھ ہونگے۔ یہ مسائل اس اعتبار سے محال نہیں جس اعتبار سے حرکت ابدی کا مسئلہ محال ہے، کیونکہ ان کا جواب ہے، صرف ہمارے اس تک پہنچنے یا اس کے ظاہر کر سکنے کی کمی رہتی ہے مگر یہ مسائل اس اعتبار سے محال ہو سکتے ہیں، جس طرح ایک چھوٹے سے بچے کے لئے جو حساب سیکھ رہا ہو کسی سیارہ کی حرکت کا حساب لگانا محال ہے۔ اس کو یہ تو سمجھایا جاسکتا ہے کہ اس سوال کے معنی ہیں، اور زیادہ ترقی یافتہ ذہن اس کا جواب دے سکتے ہیں، مگر جواب کے قریب بھی پہنچنا اس کی قوت سے باہر ہوتا ہے۔ فی الحال نام نہاد علوم حکمی تعمیمی قیاسات اور مبہم تعمیمات کے مجموعے پر مشتمل ہیں، جنکو نیم حکمی اصطلاحات کے نمائشی کل پرزوں میں چھپا دیا گیا۔ کیا یہ کبھی قطعی و یقینی بن سکتے ہیں؟

(۱۰) یہ ظاہر کرنا سہل ہے کہ ہم کسی ایسی تکمیل سے کتنے دور ہیں صحیح حکمی علم کی مسلمہ پہچان پیشین گوئی کی قوت ہے۔ علم ہیئت اس معیار پر پورا اترتا ہے۔ ہم نظام شمسی کے مظاہر کے سلسلہ کا برسوں پہلے اور بعد کا پتہ لگا سکتے ہیں ہمارے ایسا کر سکنے کی وجہ یہ ہے کہ ہیئت کے معطیات و شرائط بہت سادہ ہیں۔ اگر ہمارے پاس تجاذب کا قانون ہو اور کمیتیں اور دو متحرک جسموں کی ابتدائی وضع و مقام ہو تو ہم اپنے ضابطہ کو عائد کر کے ان کی حرکات نکال سکتے ہیں۔ مگر ایسے علم کو بھی ایک غیر معمولی ذہانت کی ضرورت ہوئی اور اس کو بھی اس امر کی کہ پشتہا پشت سے جو صحیح استدلال اور مشاہدہ پر تحقیقیں ہوتی چلی آتی ہیں

ان کا وارث ہو تب کہیں ابتدائی مسئلہ حل ہو سکتا ہے ذرا حالات وشرائط کو پیچیدہ کردو، کسی دوسرے جسم کی کشش داخل کردو، تو مسئلہ اس قدر قابو سے باہر ہو جاتا ہے، کہ قابل ترین اذہان کی سخت ترین محنتیں، پشتہا پشت کی عدیم المثال ترقی کے بعد بھی ہم کو تقریبی حل سے کچھ زیادہ دور نہیں لیجاتیں۔ سیاروں کی حرکت میں جو قانون مضمر ہے۔ وہ گویا کہ محض سطح کے اوپر ہے۔ یہ انتہائی سادگی اور کم از کم مداخلت کرنے والے اور حائل ہونے والے اثرات کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے؛ اسی وجہ سے ہم اس حد تک مظاہر کے سلجھانے اور ایک کام کے نتیجہ تک پہنچنے کے قابل ہوتے ہیں۔ بعض حالتوں میں ہم کو تجرید وانتزاع کا عمل کرنا پڑتا ہے، جو یہاں ہم کو کیا کرایا ملتا ہے۔ اور صورتوں میں ہم سادہ اصول تک صرف اس طرح سے پہنچ سکتے ہیں کہ تغیر پیدا کرنے والے حالات کی، مختلف الجنس مقدار کو نظر انداز کردیں جن کے ساتھ مظہر مقرون صورتوں میں اس طرح سے پیوستہ ہوتا ہے، کہ وہ علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا ان صورتوں میں پیشین گوئی کا تیقن صرف اس صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب ہم خود حالات میں اس قدر تغیر پیدا کر سکتے ہیں کہ ان کو اپنی تصوری تعمیرات کے مطابق کرلیں۔ بہت سے مقرون واقعات کے متعلق ہم مشروط پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاں فلاں اعمال کا نشو ونما ہوگا، اگر کوئی خارجی رکاوٹ حائل نہ ہو۔ ممکن ہیں اگر کوئی اختبار ہوتا ہو، تو اس کا تو ہم کو یقین ہو سکتا ہے، مگر ایسے سلسلۂ واقعات کے متعلق جس کو ارادۃً تیار نہ کیا گیا ہو، ہمارا علم ہمیشہ ایسے حالات وشرائط کے حائل ہونے کے امکان سے محدود ہوتا ہے، جن کا ہم نے پہلے سے لحاظ نہ رکھا ہو یا جن کو ہم سمجھنے سے قاصر رہے ہوں۔ اس لئے جہاں فن معراج کمال تک بھی پہنچ چکتا ہے، وہاں بھی ہماری اسکے ثابت کرنیکی قوتیں نہایت ہی محدود ہوتی ہیں۔

(۱۱) تو کیا علم اور فطرت انسانی کو ایک ترکیب میں مرکب کردینا مسخرہ پن نہیں ہے۔ کیا سیزر روبی کن[۱] کو عبور کرجائے گا یہ مسئلہ اس قدر سنگین ہے،

[۱] روبی کن اس دریا کا نام ہے جو سیزر اور پامپی کے علاقہ کے مابین بطور سرحد کے تھا۔

جس قدر کہ یہ مسئلہ کہ آیا توپ کا گولہ دریا کے اس کنارے پر گرے گا یا اُس کنارے پر۔ مگر ایک لمحے کے لئے ان شرائط پر غور کرو جن کا ایک حل کے اندر لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ہمیں عمل کرنے والی قوتوں کے پورے سلسلہ کا علم ہونا چاہیے جو اس کے ارادہ کو عمل کرنے کا موقع دینگی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وسیع معنی میں ہم کو کائنات کے متعلق کم از کم سلبی معلومات تو ہونی چاہئیں۔ ہم کو وہ سیاسی معاشری اور جغرافی حالات معلوم ہونے چاہئیں، جو ممکن ہے کہ اس کے فیصلہ پر عمل کر سکیں۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ان واقعات کا اس کے ذہن پر کیونکر عکس پڑتا ہے۔ اس کے انداز ے اس کے اشواق و تعصبات اس کی توقعات اور خوف کیا ہیں ہمیں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ حافظے کی بے قاعدگی اور اچانک ایتلافات اسماء و حوادث سے اس کے خیالات کے تموج میں کس قسم کا تلاطم برپا ہو سکتا ہے۔ ہم کو اس کی سیرت کے قوانین معلوم ہونے چاہئیں اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس کا اس کے جگر ہاضمے اور ماحول کے برقی امتداد سے کیا تعلق ہے۔ کیونکہ سیرت جبلتوں موروثی و اکتسابی عادات استدلال و احساس کا ایک انبار پریشان ہوتی ہے، جو روز بروز بدلتی رہتی ہیں اور جن کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا، اور جو ہوشیار ترین مشاہد کو بھی دھوکا دیجاتے ہیں۔ ہوشیار ترین مدبر ایسی بے ڈھنگی تعمیمات پر اعتماد کرتا ہے، جن کا جتنی بار امتحان کیا جاتا ہے اتنی ہی بار ناقص اترتی ہیں۔ ایک ایسے دوست کے متعلق جس کے تہ دل تک کو ہم جانتے ہوں، ہماری توقعات ڈارہ کے ور ویاریت کے ایک ذرے کے کسی بے جگہ پڑ جانے سے غلط ہو سکتی ہیں۔ تاریخ بہادروں کے خوفوں اور عقلمندوں کی حماقتوں کی ایک داستان ہے۔ قوی توقعات غلط ہو جاتی ہیں اور سیرت کے ایسے انکشافات ہوتے ہیں جن سے اور کسی کو اتنی حیرت نہیں ہوتی جتنی کہ خود فاعل کو ہوتی ہے۔ فکر و احساس کے اس متغیر اور نا قابل فہم حال کے متعلق جس پر کہ ہماری سیرت مشتمل ہوتی ہے، اپنے مبہم قیاسات کو علم کے نام سے موسوم کرنا اتنی ہی بے صرفہ بات ہے

جتنا کہ ایک گڈریئے کا شفق کی سرخی سے خوشگوار صبح کی توقع کرتا ہے ایک ذی علم موسمیاتی بھی مشکل سے ایک دن کی موسم کے متعلق پیشین گوئی کرسکتا ہے حالانکہ اس کا مسئلہ ان مبہم قیاسات کے مقابلہ میں جن کو ہم علوم فطرت انسانی کے مہتم بالشان نام سے موسوم کرتے ہیں، بہت سادہ اور اس کا علم قطعی معلوم ہوتا ہے۔

(۱۲) مگر ہمیں ذرا غور سے دیکھنا چاہیئے۔ ہم اپنے علم کو بہت ہی زیادہ بلندی پر نصب کر رہے ہیں۔ کسی حقیقی سلسلۂ اعمال کے نتیجہ کے متعلق پیشین گوئی کرنے کی شرط شاذ و نادر ہی پوری ہوتی ہے۔ اس میں یہ شرط ہمیشہ مضمر ہوتی ہے کہ ہمارے مسلمات میں کوئی شے خارج نہ ہوگی۔ میں جانتا ہوں کہ پتھر کو اگر اوپر ہوا میں پھینکا جائے گا تو یہ آخر کار نیچے گر جائے گا۔ میں اس کے راستے کا نہایت صحت کے ساتھ حساب لگا سکتا ہوں اور اس کے حلقے اور اس کی رفتار کو بھی متعین کرسکتا ہوں۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اب میں اس امر کو فرض کر کے ہی کرسکتا ہوں کہ اس کی راہ میں کوئی شے حائل نہ ہوگی۔ چونکہ کائنات کے ہر واقعے کو کم و بیش ہر دوسرے واقعے کے ساتھ مربوط کہا جاسکتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس حالت کا کامل تیقن کے ساتھ شاذ و نادر ہی تحقق ہو سکتا ہے۔ مگر میں ان عام دعاوی کو علم کے نام سے موسوم کرنے سے انکار نہیں کرتا جن سے کہ میں یہ مشروط پیشین گوئی کرسکتا ہوں۔ بلکہ بیشتر حکمی علم اسی قسم کے دعاوی پر مشتمل ہے۔ لہٰذا ہمیں ذرا زیادہ غور کے ساتھ اس امر کا مطالعہ کرنا چاہیئے کہ کس حد تک ہم اس قسم کے اصول کردار انسانی کے متعلق دریافت کرسکتے ہیں۔ یہ کہنا تو ناممکن ہے کہ آیا سیزر روبی کن کو عبور کریگا یا نہیں۔ مگر یہ کہنا ممکن ہے کہ اکثر آدمی عبور کرینگے یا نہیں۔ یا یہ کہ سیزر بعض مقررہ حالات میں عبور کرلے گا جو ممکن ہے کہ ایسے حالات کے مطابق ہوں، جو اکثر و بیشتر پورے ہوتے ہیں اور جن سے ایک حد تک نہایت ہی مفید علم حاصل ہو سکے گا۔ ہم اس قسم کا کوئی دعویٰ کامل وثوق کے ساتھ کرسکتے ہیں کہ انسان جس حد تک

مادے کا ڈھیر ہے اس حد تک وہ بعض میکانیکی قوانین کے تابع ہے۔ اس کو کھڑکی سے باہر نیچے پھینکدو تو اس طرح پر گر پڑیگا گویا کہ وہ رانگ کا ڈلہ یا مردہ جسم ہو اس کے رگ اور ریشے میں ایسے متعین کیمیاوی تغیرات کئے جا سکتے ہیں۔ گویا کہ وہ محض کوئی گیس یا کوئی نمک ہو۔ اس کے جاندار عضویہ ہونے کے اعتبار سے ہم کو حالات کے ایک اور مجموعے کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ وہ اعمال کے ایک ایسے مجموعے کا مرقع ہے جو ہمیشہ ہوتے رہتے ہیں اور جو خارجی حالات سے مستنبط نہیں کئے جا سکتے۔ یہ جاننے کیلئے کہ وہ کس طرح عمل کریگا، بعض اوقات ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ کس نوبت پر واقع ہوتے ہیں۔ جب اُس کو کھڑکی کے باہر پھینکا جاتا ہے اس وقت تو اس امر پر غور کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ہم یہ جاننا چاہتے ہوں، کہ جب اس کے سامنے خوراک لائی جاتی ہے، تو وہ کیونکر عمل کرتا ہے، تو یہ خارج از بحث نہیں رہتا۔ ہمیں معلوم ہونا چاہئے، کہ آیا وہ بھوکا ہے یا سیر ہے، جاگتا ہے یا سوتا ہے علی ہذا۔ اور چونکہ وہ استدلال کرتا ہے اور اس کے اندر محرکات ہوتے ہیں، اس لئے وہ ایک خارجی مہیج پر پیچیدہ طور پر عمل کرتا ہے۔ اس کے افعال محض اس کے حواس کے فوری عمل ہی کے تابع نہیں ہوتے، بلکہ مستقبل کی لاتعداد توقعات ماضی کی یادداشتوں اور اشیائے بعید کے متعلق استنباطات کے بھی تابع ہوتے ہیں۔ جس حد تک کہ وہ ایک شئے یا حیوان ہے، اس حد تک اس کے کردار کا متعین کرنا نسبتۃً سہل ہے۔ اگر ایک بھوکا کتا ہو اور اس سے گوشت کا ایک ٹکڑا مس کرے تو تم نتیجے کی پیشین گوئی کر سکتے ہو۔ لیکن ایک ایسے انسان کے سامنے اگر پانی کا گلاس لایا جائے جس کے لب تشنگی سے خشک ہو رہے ہوں، تو تم اس طرح سے پیشین گوئی نہیں کر سکتے۔ تمھیں فعل کا اندازہ کرنے کیلئے انسانی محرک کا اصول بھی معلوم ہونا چاہئے۔ اور احساس و فکر کی اس پیچیدہ گتھی کو بھی سلجھانے کے قابل ہونا چاہئے، جس کے اندر مختلف انسانوں میں بیحد اختلاف ہوتا ہے، اور جس کا تعین لاتعداد و لطیف اثرات

سے ہوتا ہے، جن میں سے ہر ایک ہر قسم کے حساب اور انداز سے کو غلط ثابت کر سکتا ہے۔

(۱۳) اس قسم کے مسائل سے دو چار ہونے کے لئے ضرورت ہے کہ ہمارے پاس مضبوط و مستحکم نفسیات ہو۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ کردار کا تعین لذت والم سے ہوتا ہے، ہم ان تمام چھوٹے چھوٹے اصول کو دُہرا سکتے ہیں، جن کو فطرت انسانی کے مشاہدین نے مشہور و عام کیا ہے۔ لیکن حکمی علم حاصل کرنے کے لئے ہمیں اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس قسم کے آلام ولذات کا اور ان قوتوں کا جن کو یہ متاثر کرتے ہیں اندازہ کرنے کے لئے کوئی طریقہ ہو۔ اگر ہمارے پاس ایک ہی جذبہ ہوتا اگر ہم پالپ مچھلی کی طرح محض متحرک معدے ہوتے، تو یہ مسئلہ کچھ دشوار نہ ہوتا۔ مگر انسان لاتعداد جذبات سے مرکب اور متصادم و معاون اور باہم متقابل جذبات کی ایک چھوٹی سی دنیا ہے، جن کو مرتب کرنا اور جن کا اندازہ کرنا قطعاً ناممکن ہے۔ دقیق النظر مشاہدین نے بہت سے اصطفافات کئے ہیں۔ مگر میں نہیں سمجھتا کہ ان میں سے کسی کو بھی صریح ترین واقعات کے نہایت ہی مجمل بیان سے زیادہ خیال کیا جا سکتا ہو۔ یہ سوال کہ کون سے ابتدائی اور قدیم جذبات ہیں اور ان میں کیا تعلق ہے، اور ان سے جو جذبات نکلے ہیں وہ کیونکر مرکب و مخلوط ہوتے ہیں ایسے سوالات ہیں، جن کا کوئی قطعی جواب نہیں ہو سکتا۔ ہم محض اندھیرے میں ہاتھ پاؤں مارتے ہیں۔ معمولی قیاسات کو حقیقت نما شکلوں میں پیش کرتے ہیں شاعرانہ علامات کو علمی زبان کا لباس پہنا دیتے ہیں، مگر ہم کسی ایسی شئے سے بہت دور ہیں جو ایک لمحہ کے لئے بھی حکمی تحلیل کی حیثیت سے ہمارے وثوق واعتماد کی مستحق ہو۔

(۱۴) اگر ہم کسی ایسی تحلیل پر بھروسہ کر سکتے تو بھی ہمارے کام کی محض ابتدا ہی ہوتی۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس چھوٹی اندرونی پارلیمنٹ میں جو لمحہ بہ لمحہ ہماری پالیسی کو متعین کرتی رہتی ہے، مختلف فریقوں کی ایک دوسرے

کے مقابلہ میں کیا اہمیت ہے، یا یہ کن لطیف و نامعلوم روابط سے باہم متحد ہیں۔ ایک سادہ مثال بھوک کی لو۔ اس میں شک نہیں کہ بھوک انسان کے بہت سے افعال کو متعین کرتی ہے، اور ہمارے پاس اس امر کا ایک قوی ظن ہوتا ہے کہ بھوکے آدمی کو حسب موقع ملیگا تو وہ کھالے گا۔ مگر ہم یہ کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ جو شے بھوک محسوس کرتی ہے وہ ایک خاص جسم میں عمل بھی کرے گی۔ وہ کونسے داخلی یا خارجی حالات ہیں جو اسکی قوت اور ہمارے افعال پر اس کے اثر کو متعین کرتے ہیں۔ اس کا انحصار لاتعداد و غیر محدود حالات پر ہوتا ہے، مثلاً جسمانی حالات، حلق کی کیفیت اور ہماری مختلف اکتسابی عادتیں۔ ممکن ہے غم والم یا کسی ایسے عضو کے متاثر ہونے سے یہ بالکل ہی عمل نہ کرے، جس کا عمل ظاہراً و معمولاً اس کی قوت کے متعین کرنے میں کوئی اثر نہ رکھتا ہو۔ بعض حالات میں یہ مجبور کر دینے والی تشویق ہو جاتی ہے۔ اور ہر اخلاقی یا عقلی پابندی کو مغلوب کر دیتی ہے۔ یہ ماؤں سے اپنے بچوں کو چھڑا دیتی ہے، اور اس تربیت کے قید و بند کو توڑ ڈالتی ہے جو عادت ثانی بن چکی تھی۔ بعض حالات میں اس میں ذرا بھی قوت نہیں رہتی۔ ایک کھاؤ اس کھانے سے، جو ایک لمحہ پہلے اس کو مشتاق بنا رہا تھا، نفرت سے بھاگتا ہے، اور نہ اس وجہ سے کہ وہ سیر ہے بلکہ کوئی اتفاقی ایتلاف اس کی رغبت کو نفرت میں بدلتا ہے۔ جو کچھ بھوک کے متعلق صحیح ہے وہ اعلیٰ عقلی جذبات کی بابت اور بھی زیادہ واضح طور پر صحیح ہے، جن کے متعلق ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کی ساخت بظاہر نہایت ہی پیچیدہ ہے، اور ان کا جسم کے دوسرے حصوں سے تعلق گو نہایت ہی اہم ہے مگر قطعی طور پر تاریکی میں ہے۔ اسی طرح اگر ہم کو ان ہیجانات و جذبات کا پتہ لگ جائے، جو اس کے اجزا سے مقومہ ہیں تو بھی ہم کو ذہنی مناظر کے قوانین کی تحقیق کرنے کی ضرورت ہوگی۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ ایک جذبہ کی شدت کسی نہ کسی طرح سے مناسب معروض کی قربت کے ساتھ متغیر ہوتی ہے۔ ایسے الم کی توقع جو ہم کو دور سے بہت ہی مشکل سے متاثر کرتی ہے، اگرچہ ہم کو اس کے آنے کا قطعاً یقین ہو۔

حالانکہ اُسی الم کی فوری توقع، ممکن ہے ہم کو بے قابو کر دے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص کو جب یہ بتایا جائے کہ اس کو کل پھانسی دی جائیگی، تو اس پر کوئی اثر نہو اس کے باوجود پھانسی پر چڑھتے وقت اس سے نہایت ہی بزدلی کا اظہار ہو۔ اس کا ساتھی ممکن ہے کہ بعیدی توقع پر تو کانپتا ہو، مگر موت کے وقت کامل جرأت کا ثبوت دے۔ وہ قانون جس کے مطابق بُعد احساس کو کم کر دیتا ہے، خود غیر یقینی ہے، اور یہ مزاج کے نامعلوم اختلافات کے ساتھ متغیر ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ مختلف اقسام کی لذات و آلام میں یہ بھی فرق ہوتا ہے کہ ان کے احساس کا پہلے سے کم و بیش تصور ہونے لگتا ہے۔ خالص جسمانی التذاذ جو اپنے وقت میں نہایت ہی شدید ہوتا ہے اکثر قریبی حالات کی عدم موجودگی میں ناقابل فہم ہوتا ہے۔ ایک شرابی نہایت آسانی کے ساتھ اپنے لذات سے تائب ہو سکتا ہے لیکن ممکن ہے کہ تحریص کے وقت وہ اپنے عہد پر بالکل قائم نہ رہ سکے۔ دور سے تو شرابی ہونے کی بدنامی اشتہائے شراب سے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جب شراب سامنے ہوتی ہے تو اشتہا نہایت ہی واضح طور پر احساس ذلت کو دبا دیتی ہے۔ یہی بات نسبتہً بلند محرکات پر بھی صادق آتی ہے۔ ایک ایسا شخص جو ہمیشہ سے فریضہ سے بے پروا اور مرحمت کی طرف بہت ہی کم مائل ہو، ممکن ہے کہ ہیجان کے وقت نہایت مردانہ ایثار کا ثبوت دے۔ ممکن ہے کہ وہ فالسٹاف کی طرح سے معمولی اوقات میں عزت کا مذاق اُڑائے، اور جب اس پر فوری رسوائی کا بار ہو تو اصول عزت کی خلاف ورزی کرنے کے بجائے جس کو وہ مضحکہ خیز سمجھتا تھا، اپنی جان دیدینے کو ترجیح دے؛

(۱۵) ایک اور مشہور دشواری کا ذکر کرتا ہوں (کیونکہ میں نے ابتک کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے جو تمام مشاہدین کے نزدیک بالکل ہی معمولی نہو) اب تک میں نے اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا ہم ہمیشہ کسی شعوری محرک پر عمل کرتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اپنی زندگی کے اکثر و بیشتر حصہ میں ہم مشین کی طرح سے عمل کرتے ہیں۔ ہم دن کے اکثر و بیشتر مشاغل اسطرح

پر انجام دیتے ہیں کہ گویا بس مشین ہوں۔ اس لئے اس امر کی پیشین گوئی کرنی ناممکن ہوتی ہے کہ خاص حالات میں کوئی خاص جذبہ عمل کریگا یا نہیں۔ اگر انسان کا شعور اپنے افعال کے تمام نتائج محسوس کرتا تو ہم یہ کہہ سکتے کہ وہ اس طرح عمل کریگا۔ مگر شعور مسلسل کام نہیں کرتا۔ یہ ایسے حالات کی بنا پر جن کے تعین کرنے سے ہم قاصر ہیں سوتا اور بیدار ہوتا رہتا ہے۔ اگر فعل کا نتیجہ انسان کے ذہن میں ہو، تو یہ ایک طرح پر عمل کرتا ہے۔ لیکن اگر نہ ہو تو دوسری طرح عمل کرتا ہے۔ کیونکہ انسان کے لئے آسان یہی ہوتا ہے کہ جس طرح اس نے کل عمل کیا تھا اسی طرح سے آج بھی کرے۔ اس کی سابقہ زندگی کی تسویق اسکو اسی گورکھ دھندے میں ڈالے رکھتی ہے جس میں کہ اس نے اپنے آپ کو ڈالدیا ہے۔ لہذا ہم اس وقت تک سیرت سے کردار کے متعلق استنباط نہیں کرسکتے، جب تک کہ ہم کو یہ علم نہ ہو جائے کہ وہ زنجیریں کونسی ہیں جن سے یہ مقید ہے۔ ایک شخص خیرات کرتا ہے یا عبادت کرتا ہے اسلئے نہیں کہ وہ مخیر یا مقدس ہے بلکہ اس کی پرورش ہی اسی طرح پر ہوئی ہے۔ لہذا وہ معطیات جن سے اس کے کردار کا اندازہ کیا جائے گا، ان میں صرف اس کی حقیقی سیرت ہی نہیں، بلکہ اس کی زندگی کے مخصوص حالات بھی داخل ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ اس کا کردار ایک طرح کا ونز ہے ایسا ایسے جس کی اس کی جبلتیں اس وقت داعی ہوتی ہیں جب یہ پوری طرح پر شاعر ہوتی ہیں اور اس کے جس کا کہ ایک دوسرے اور علیحدہ مجموعۂ اسباب سے تعین ہوتا ہے۔ اگر اس کے افعال خالصتہً میکانیکی یا عقلی ہوتے تو ہم اس طرز عمل کے متعلق پیشین گوئی کرسکتے تھے۔ مگر یہ کبھی تو میکانیکی ہوتے ہیں اور کبھی عقلی اور انسان اچانک ایسے اسباب کی بنا پر جو ہمارے مشاہدے کی قوتوں کے قابو میں نہیں آتے میکانیکی نوبت سے شعوری نوبت پر آجاتا ہے۔

(۱۶) انسان کا کردار اسی طرح اس کے اخلاقی و ذہنی نظام پر مبنی ہوتا ہے، جس طرح پر جسم کے مختلف ردات عمل اس کی کیمیاوی ترکیبات پر مبنی

ہوتی ہیں۔ اس عام مسلمہ کو علم وحکمت کی بنیاد بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہمیں کچھ اور بھی معلوم ہونا چاہئے۔ ہمیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصلی قوتیں کونسی ہیں۔ اور ایک دوسرے کے مقابلہ میں ان میں قوت کتنی ہے۔ وحدت موضوع کے اعتبار سے ان کے مابین کیا تعلق ہے؟ اور وہ قوانین کیا ہیں جن سے یہ کسی ہیجان کے جواب میں عمل کرتے ہیں اور شعوری محرک کے سامنے آجاتے ہیں اور پھر تھوڑی دیر کے لئے نظر سے اوجھل ہوجاتے ہیں، اور اپنی جگہ غیر شعوری عادات کے لئے چھوڑ جاتے ہیں۔ ان امور کے متعلق ہماری لاعلمی اس قدر بڑھی ہوئی ہے کہ اپنے سوالات کے جوابات سے واقف ہونا تو کجا یہ بھی مشکل ہی سے جانتے ہیں کہ ان سوالات کو قابل فہم طور پر کیونکر بیان کریں۔ اگر ہمارے نفسیاتی اسلحہ اس قدر کم ہیں، تو کیا ہمیں اجتماعیات سے کچھ قوی ہتیار مل سکتے ہیں۔ کیا ہم جسم انفرادی کے بجائے جسم اجتماعی کا مطالعہ کرکے کسی یقین تک پہنچ سکتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ مشکلات جیسا کہ بادی النظر میں گمان ہوتا تھا ساحت مشاہدہ کی وسعت کے تناسب سے نہیں بڑھتیں۔ ہم اکثر ایک مجموعہ کے متعلق من حیث الکل قابل وثوق دعاوی کرسکتے ہیں۔ حالانکہ ہم کو علیحدہ علیحدہ اس کے اجزا کا بہت ہی کم علم ہوتا ہے۔ ہم ایک جسم کے خواص کو متعین کرسکتے ہیں، اگرچہ کسی خاص ٹکڑے کی حرکات کا پتہ چلانا محض بے سود ہو۔ اور وہ اختلافات جن کی بنا پر انسانی سیرت کا مطالعہ کرنا غایت درجہ پریشان کن ہوجاتا ہے جب ہم کل اجتماع یا معاشرۃ سے بحث کرتے ہیں تو ایک دوسرے کو باطل کردیتے ہیں۔ یا ان کی اہمیت جاتی رہتی ہے۔ مگر اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ مشکلات مرکب تناسب سے نہیں بڑھتیں۔ مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ واقعتاً کم ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جب ہم معاشرۃ پر غور کرتے ہیں، اور ان قوتوں کا اصطفاف یا انداز کرنا چاہتے ہیں، تو ہم اپنے آپ کو انھیں مشکلات میں گرفتار پاتے ہیں؛ جن سے نفسیات میں دوچار ہونا پڑا تھا۔ حالانکہ معطیات کی وسعت اور تغیر کے غیر محدود امکانات اور بظاہر ناقابل حل مسائل کو داخل کردیتے ہیں۔

مثلاً ایک قوم کے مذہب اور اس کے سیاسی عواطف میں کیا تعلق ہے؟ خود غرضانہ اور غیر معاشرتی جذبے میں کس قدر قوت ہے؟ اور کونسی قوت ان کو اس حد کے اندر رکھتی ہے جس سے نظام قائم رہتا ہے۔ اخلاقی اور عقلی ترقی کی شرائط کیا ہیں۔ کسی نئے اعتقاد یا مادی زندگی کی شرائط کے اندر تغیر پیدا کر دینے کا کیا نتیجہ ہوتا ہے؟ اس قسم کے سوالات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے تمام قیاسات کس درجہ مبہم ہیں، اور مسئلہ کس قدر پیچیدہ ہے۔ مجھے یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ قابل ترین مدبر کس قدر کوتاہ نظر ہوتے ہیں اور ہمیشہ جو کچھ ہوتا رہتا ہے۔ وہ ایسا ہوتا ہے جس کی پہلے سے کسی نے پیش بینی نہ کی تھی۔ بلکہ وقوع میں آنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہر شخص کو اس کا اندازہ ہو جانا چاہئے تھا۔ تعلیم دینے پڑھانے یا لکھانے کا کیا نتیجہ ہوگا؟ اگر یہ سوال کسی فرد کے متعلق کیا جائے تو ہم پریشان ہو جاتے ہیں، کیونکہ سیرت کے تغیر پذیر ہونے کی بنا پر اس کے نتیجے کے متعلق حکم لگانا دشوار ہوتا ہے۔ ہم زیادہ وثوق کے ساتھ عام اثر کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ جب ہم ایک بڑے گروہ سے بحث کرتے ہیں تو انفرادی تغیرات سے ایک دوسرے کی تصحیح ہو جاتی ہے۔ مگر جب ہم اس سوال کو دریافت کرتے ہیں کہ کس طرح سے یہ نتیجہ جس کا یقین ہو سکتا ہے (ہم اس کو یقین پذیر فرض کئے لیتے ہیں)، کل معاشری نظام پر رد عمل کریگا؟ تو ہمارے نہایت ہی پیچیدہ قسم کے مسائل کا ایک اور سلسلہ آجاتا ہے۔ علم کی ترقی لوگوں کو مطمئن کریگی، یا غیر مطمئن بنا دیگی؟ کیا یہ ان معتقدات کو جن پر کہ معاشری نظم مبنی ہے قوی کرلے گی یا ان کی بنیاد کو ہلا ڈالے گی۔ کیا یہ بلند تر تہذیب کی تسویق کو قوی نکریگی۔ یا اس سے خود پرستی کا رجحان بھی بڑھ جائیگا، اور نظم کمزور پڑ جائے گا۔ اگر ہم اس قسم کے سوالات کا مبہم جواب دیں تو ظاہر ہے کہ جواب ایسا ہوگا جس کو حکمی کہا جا سکے۔ یا جس کی بنا پر ہم نتائج کے متعلق کوئی قطعی پیشین گوئی کر سکیں یہ پیشین گوئی کرنی مشکل ہوتی ہے کہ فرد پر خاص حالات کا کیا اثر مرتب ہوگا۔ لیکن اگر وہ اجتماع جس کا کہ وہ ایک رکن ہے تقریباً غیر متغیر رہے تو ہم اس کے

متعلق اچھا خاصہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس کی سیرت کے ایک متحقق تغیر کے کیا نتائج ہو سکتے ہیں۔ لیکن جب ہم کل جماعت کو متاثر فرض کرتے ہیں تو ایسے تغیر جو فرد میں بہت خفیف معلوم ہوتا ہے ممکن ہے معاشرتی توازن میں بہت وسیع اور ناقابل بیان تغیر واقع ہو، اور قومی زندگی کے اندر کلیتہً انقلاب واقع ہو جائے جب ہم ضروری علم کے حاصل کرنے لاکھوں اور کروڑوں آدمیوں کی ذہنی حالت کے سمجھنے، ان کے نہفتہ جذبات کے ان کے نئے تصورات و حالات زندگی کے قبول کرنے کی قابلیت معلوم کرنے کی انتہائی دشواری پر غور کرتے ہیں، تو ہمیں اپنے نام نہاد طرق حکمی کی بے اعتمادی کا احساس ہوتا ہے۔ میکانیک کے نئے اصول کے انکشاف یا نئے مذہبی عقیدے کے رواج سے، ممکن ہے کل معاشری حالت متغیر ہو جائے یا سیاسی و معاشرتی انقلابات واقع ہو جائیں۔ لیکن ہم نئے انکشافات یا نئے مذاہب کی کیونکر پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔ کسی انکشاف کی پیشین گوئی کرنا خود انکشاف کرنے کے مساوی ہے۔ اور قبل از وقت انکشاف کرنے کے مساوی ہے۔ کسی نئے مذہب کی پیشین گوئی کرنی بالقوہ خود مذہبی مصلح بننے کے مساوی ہے۔ اور یہ پیشین گوئی کرنی کہ ان دونوں کے اُس معاشرہ پر کیا نتائج مرتب ہوں گے، جس کے اندر یہ رائج ہو رہے ہیں۔ اعمال اور روات عمل کے پیچیدہ سلاسل کے پتا چلائے عوام کی ذہنی حالت کے سمجھنے اور اس کے کہ یہ ایک خاص خیال سے کیونکر متاثر ہونگے، اور علاوہ بریں اتنے واقعات و اطلاعات کے مالک ہونے کے مساوی ہے، جس کے لئے ایک فرد واحد کے دماغ میں مشکل ہی سے جگہ ہو سکتی ہے۔ اگر کسی نے موجودہ صدی کی تاریخ کے متعلق اس کے آغاز کے وقت کسی حد تک صحت کے ساتھ پیشین گوئی کی ہوتی تو اس کو خود سائنس کی رفتار، اکابر ارباب فکر کے طرز و روش اور عالم کے تعقلات کا لوگوں کے تخیل پر اثر، کے متعلق پیشین گوئی کرنی ہوتی اور طبقات کے علائق میں بے حساب سلاسل تغیرات کا پتہ چلانا ہوتا، اور زندگی کی مادی شرائط پر ان تمام تغیرات کے نتیجے کو متعین کرنا ہوتا۔ کسی خامی یا غلطی سے

ممکن ہے کہ کوئی اہم نکتہ نظر انداز ہو جائے مختصر یہ کہ تاریخ کے ایک مختصر سے دور کے متعلق مختصر طور پر پیشین گوئی کرنے کے لئے ایسی عقل کی ضرورت ہے، جو سقراط سے اسی قدر تفوق رکھتی ہو، جتنی کہ سقراط کی عقل ایک لنگور کی عقل پر تفوق رکھتی ہے۔ بلکہ ہم تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ جتنی عقل ترقی یافتہ ہوگی، اتنی ہی نتائج کے متعلق پیش بینی میں دشواری ہوگی۔ لہٰذا انسانی قوتوں کی ترقی کے لئے ایک قسم کی فطری حد ہے۔ کیونکہ جتنی جتنی قدیم مسائل کے ساتھ نبرد آزما ہونے میں عقل کی قابلیت بڑھتی جاتی ہے اتنی ہی پیش نظر مسائل کی پیچیدگی بڑھتی جاتی ہے ؛

(۱۷) میں نے ان ملحوظات پر کچھ تو اس لئے بحث کی ہے کہ دشواری کی نوعیت واضح ہو جائے، اور کچھ اس احساس کو ہٹانے کے لئے کہ لفظ علم استعمال کرتے وقت میں نے یہ فرض کیا ہے کہ فطرت انسانی کا علم اب یا مستقبل میں کبھی طبیعی علوم کی صحت و یقین تک پہنچ سکتا ہے اسی نتیجہ تک اس طرح سے بھی پہنچ سکتے ہیں کہ علوم کے صحیح و قطعی ہونے کے مدعیوں سے (اگر ان کا وجود ہو) یہ سوال کیا جائے کہ کوئی ایسا دعوی پیش کریں جس میں ایک کامل علم کے مقالوں کا وثوق ہو، یا کم از کم اس قسم کے دعاوی کو کبھی پیش بینی کی کسی مثال سے ثابت کریں۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ استدلال کے اس حصہ پر کوئی شدید اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔ اور نسبتاً قطعی نتائج پر غور کرنا زیادہ ضروری ہے۔ ہم نے مختصراً اس زمین کا جائزہ لے لیا ہے، جس پر ہمیں اپنی عمارت کھڑی کرنی ہے اور اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ یہ اس قدر کمزور اور ناقابل اعتبار ہے کہ کسی مستحکم عمارت کے بوجھ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ اب ہمیں اس امر پر غور کرنا ہے، کہ ان تمام استنباطات کے بعد بھی کوئی بھروسے کے قابل جگہ باقی رہ جاتی ہے؟ کسی فلسفی تعمیر کے لئے ہم کس قسم کے وثوق کو معیار قرار دے سکتے ہیں ؛

قابل حصول نتائج

(۱۸) جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس سب کے بعد یہ تسلیم کرنا پڑیگا (جیسا کہ میں دوران بحث میں تسلیم کر چکا ہوں) کہ

فی الحقیقت ہمارے پاس اپنے ابنائے جنس کے کردار کے متعلق علم کی خاصی مقدار ہے۔ یہ وثوق کہ ہمارے گرد و پیش کے لوگ ہماری بعض توقعات کے مطابق عمل کرینگے، ہمارے تقریباً ہر کردار کا لازمی جزو ہوتا ہے۔ اب میں لندن میں اسطرح سے مسلح نہیں رہتا جس طرح کہ وحشی ممالک میں رہتا ہوں۔ کیونکہ مجھے اس امر کا اتنا ہی یقین ہے کہ آنے جانے والے مجھے گزند نہ پہنچائینگے، جتنا کہ مجھے اس امر کا یقین ہے کہ مکان میرے سر پر نہ گریں گے۔ میں اپنی کل دولت کامل بھروسہ کے ساتھ ساہوکار یا وکیل کو سونپ دیتا ہوں اگرچہ میں یہ بھی جانتا ہوں کہ بدمعاملہ لوگ بھی ہوتے ہیں، مگر یہ خطرہ اتنا نہیں ہے، کہ میرے کردار کو متاثر کر سکے۔ میں اس مسلمہ پر اسی وثوق کے ساتھ عمل کرتا ہوں کہ مائیں اپنے بچوں سے محبت کرتی ہیں جس وثوق کے ساتھ اس مسلمہ پر عمل کرتا ہوں، کہ لندن کا پل گذرنے والی خلقت کے بوجھ کا متحمل ہو سکیگا۔ مجھے اس امر کے متعلق اسی طرح سے شک نہیں ہے کہ ڈاڑھ کا درد یا جگر کی شکایت انسان کی سیرت کو کم کر دیتے ہیں، جس طرح سے کہ اس کے متعلق شک نہیں ہے کہ پتھر کو انسانی معدہ ہضم نہیں کر سکتا۔ علاوہ بریں اس قسم کا علم بعض اوقات امتیاز کے نہایت ہی اعلیٰ مرتبے پر پہنچ جاتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اعلیٰ درجہ کا تمثیل نگار قلب انسانی کو جانتا ہے۔ وہ اس سے اس طرح سے واقف نہیں، جس طرح سے کہ حکیم کیمیاوی مرکب کے اجزا سے واقف ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے علم کے ظاہر کرنے کیلئے نظریات کا ایک سلسلہ قائم نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے نتائج پر باب یا نظم نہیں لکھ سکتا لیکن وہ محسوس کر سکتا ہے اگرچہ بیان نہیں کر سکتا کہ ایک خود غرض یا جوان مرد سیرت کا شخص خاص حالات میں کیونکر عمل کریگا۔ ہماری ہمدردیوں پر جو اس کو اقتدار ہوتا ہے، وہ اس کی پیش بینیوں کی صداقت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ لہذا یہ اس حد تک ہوتا ہے کہ ہم بھی اس کی نقل کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی طرح سیاست دان یا وکیل جو اپنے حریف کے ہر لفظ اور ہر اشارہ پر نظر رکھتا ہے، ان کے احساسات اور سیرت کے متعلق اکثر ایسے

نتائج اخذ کرتا ہے، جو حیرت انگیز طور پر صحیح ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ بعض ایسے اصولوں پر حد سے زیادہ وثوق رکھتا ہو، جو اکثر اوقات کامل طور پر صحیح نہیں ہوتے، اور ناقابل خطا تو کبھی ہوتے ہی نہیں۔ وہ ان کو علیحدہ علیحدہ کر سکتا ہے، اور مجموعی طور پر ان کو دینا کے علم پر حاوی سمجھتا ہے۔ اگرچہ اس قسم کے آدمیوں میں سے ہوشیار ترین، مدبر، درباری، وکیل، اقرار کرنے والے لاتعداد غلطیوں کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔ مگر اس قسم کے امور کے متعلق استدلال کرنے کی قابلیت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کا کوئی علم ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ جس صحت سے مختلف اشخاص سیرت کا اندازہ کرتے ہیں، اسکی وجہ شاید یہ ہو، کہ ان کے پاس حکم لگانے کے مضمر و نہفتہ قوانین ہوتے ہیں جو قطعی طور پر بیکار نہیں ہوتے ہیں۔

(۱۹) اس طرح جو علم فرض کیا گیا ہے، بہ اعتبار کیفیت اس میں، اور حکمی علم میں فرق نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ علم ایک ہی قسم کا ہوتا ہے۔ اور جوں جوں علم متعین و قطعی ہوتا جاتا ہے یہ رفتہ رفتہ حکمی حالت تک آتا جاتا ہے۔ یقین کے اعتبار سے ہم اس علم میں جس کو حکمی کہتے ہیں، اور اس غیر متعین اور آوارہ گرد علم میں مشکل سے امتیاز کر سکتے ہیں۔ ایک نہایت ہی مبہم دعوے یقین کا باعث ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ بہت سے ممکن اسفر و ضات کو خارج کر دیتا ہے۔ میں یہ نہیں جانتا کہ ایک انسان کتنے دن زندہ رہے گا۔ مگر مجھے اس امر کا یقین ہے کہ وہ ہزار سال زندہ نہ رہیگا۔ اگر مجھے یہ معلوم ہو کہ فلاں شخص بزدل ہے تو گو میں قطعی طور پر یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ کس شے سے ڈر جائیگا لیکن اس امر کا مجھے یقین ہے کہ یہ غضب ناک اڑنے والے اژدہے کو دیکھ کر یقیناً بھاگ جائیگا۔ مگر کتنا ہی یقینی علم کیوں نہ ہو، اس وقت تک یہ غیر حکمی نوبت پر رہتا ہے، جب تک کہ دعوی اس نوعیت کا ہو کہ میں قطعی طور پر ان شرائط کا تعین نہ کر سکوں جن میں کہ یہ صحیح ثابت ہوگا۔ میرا یہ یقین کہ میں جس کشتی میں قدم رکھنے والا ہوں وہ میرے بوجھ کو سہار سکے گی، اس یقین سے زیادہ نہیں ہے کہ ایک ماں اپنے بچے کو ڈوبنے سے بچانے کی کوشش کریگی۔

دونوں صورتوں میں جزئی واقعہ کے متعلق میرا علم ان واقعات سے ایک معمولی اندازہ کر لینے پر مبنی ہے، جو اس وقت میرے سامنے ہیں۔ میں اپنے ذہن میں واقعات کا اعادہ کرتا ہوں اور ممکن ہے کہ میرا ذہن ان کا صحت کے ساتھ اعادہ کر سکے۔ مگر فرق یہ ہے کہ کشتی کے بارے میں اس کے تیرنے اور ڈوبنے کی عام شرائط کو اسی صحت کے ساتھ بیان کر سکتا ہوں جس کو مطلق کہہ سکتے ہیں۔ میں جانتا ہوں کہ نتیجہ کشتی کے وزن اور پانی کے وزن میں عدم مطابقت ہوئے اور دیگر ایسے شرائط پر مبنی ہے، جن کی تعیین و تحقیق ہو سکتی ہے۔ مگر ماں کے متعلق میں اس قسم کا دعوی نہیں کرتا۔ میری نفسیات ان جذبات کی کوئی معقول تحلیل نہیں کر سکتی، جو عمل میں آتے ہیں۔ اور نہ میرے پاس ان کی شدت کے اندازہ کرنے کا کوئی پیمانہ ہے۔ ایسی مائیں بھی ہوتی ہیں جن کو اپنی اولاد سے محبت نہیں ہوتی۔ اور میں نہیں کہہ سکتا کہ معمولی احساس پیدا ہونے کے لئے کس قسم کی خلقی حیثیتوں اور کیسی تربیت کی ضرورت ہے۔ پس اگرچہ میرے یقین کی قوت کسی خاص حالت میں ممکن ہے کافی ہو، مگر ایک محکم تعمیم کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ میں جانتا کہ یہ اصول کبھی کبھی غلط ہو جائیگا مگر میں نہیں جانتا کہ کب غلط ہو گا۔ لہذا اگر میں ایسا عام اصول دریافت کرنا چاہوں جو کبھی غلط نہو، اور جس کے تحت جزئی واقعہ آجائے، تو مجھے کامیابی نہیں ہوتی۔ ممکن ہے میں اپنی لاعلمی کی بنا پر اہم شرائط کو نظر انداز کرتا ہوں اور غیر اہم کو اہم سمجھتا ہوں میں کشتی کے ڈوبنے یا تیرنے کی توجیہ کسی ایسے نظریہ کے حوالہ سے کرتا ہوں جن کو صاحب حکمت کسی نہ کسی وجہ کی بنا پر اٹل اور غیر مشروط طور پر صحیح مانتا ہے۔ مگر میں اس اصول میں کہ مائیں اپنے بچوں سے محبت کرتی ہیں اس قدر صحت و صداقت نہیں پاتا، کیونکہ اس کے اندر جو استثناء اور حدود ہیں، وہ کسی ایسے اصول کے تابع ہیں جس کا ہنوز علم نہیں ہے۔ لہذا اعلی درجے کا یقین اس دعوی کو حاصل ہے، کہ سب نہیں بلکہ اکثر مائیں اپنے بچوں سے محبت کرتی ہیں

(۲۰) اب بیشتر عملی اغراض کے لئے یہ نتیجہ بالکل کافی و وافی ہے اور

ہیں اُس یقین کی تائید میں، جو اِس سے ظاہر ہوتا ہے نظریۂ استقراء کی کتابوں کا حوالہ دونگا۔ بہرحال اس کے اندر ان اعتقادات میں سے جن پر ہم ہر روز و ہر ساعت اعتماد کرتے ہیں ایک موجود ہے۔ لیکن جس دشواری کا میں نے ذکر کیا ہے وہ ایسی ہے جس کا احساس اس وقت ہوتا ہے جب ہم انسانی کردار کے متعلق کوئی علمی نظریہ قائم کرتے ہیں اور جو اخلاق کے تمام تجربی نظامات کو ہمیشہ پیش آتی رہتی ہے کیونکہ علمی استدلال کرنے والے کو صرف یہی ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہئے کہ اشیا کی صورت اس طرح پر ہے بلکہ یہ بھی ثابت کرنا چاہئے کہ اس کے خلاف ہو ہی نہیں سکتی۔ اس سے میری یہ مراد نہیں ہے کہ اس کو ان قوانین کے اولی استخراج پیش کرنے کی ضرورت ہے جن کی وہ تحقیق کر رہا ہے۔ جو کچھ میں کہہ چکا ہوں اس سے یہ بالکل واضح ہے، کہ کم از کم نفسیاتی تحقیقات میں تو یہ ناممکنات کا مطالبہ کرنے کے مساوی ہے۔ مگر اسے اس سوال کا کچھ نہ کچھ تو جواب دینا چاہئے کہ اشیا کی یہ صورت کیوں ہے۔ جب تک اس کی تعمیم مظاہر کے معمولی طرز عمل کے متعلق دعوے کے مساوی ہوتی ہے، اس وقت تک ہم کو اس سے قانون حاصل نہیں ہوتا۔ یہ ہم کو یہ نہیں بتاتی کہ کن حالات میں اصول صحیح رہیگا، یا اس کے انحراف سے کیا نتائج مرتب ہونگے۔ مفروضہ صورت میں ہم جذبات کے علمی نظریے تک صرف اس صورت میں پہنچ سکتے ہیں جب انسان ہم کو یہ بتا سکتا ہے کہ (خواہ کتنے ہی مبہم طریق پر کیوں نہو) مادری محبت کے شرائط کیا ہیں؟ اس کی عدم موجودگی کون سے عضوی تغیرات کو مستلزم ہے۔ یہی سوال کسی مستحکم نفسیات نہونے کی وجہ سے اس قدر دشوار بن گیا ہے۔ محض اس واقعے کو بیان کر کے کہ ہمارے تجربے کے مطابق محبت مادری ایک اصول ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آیا محض عارضی بیجا رسم ہے یا کوئی ایسی شے ہے جو بغیر کسی مادی فرق کے موجود و مفقود ہو سکتی ہے، یا اسکے برعکس یہ ایک ایسا جذبہ ہے جس کی جڑیں فطرت انسانی کے اندر بہت دور تک گئی ہیں، اور اس کے جدا کرلنے سے کل عضوی نظام میں نہایت اہم تغیرات

ہونے لازمی ہیں۔ مختصر یہ کہ اس پہلے اور سطحی امتحان سے فطرت انسانی ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ استعدادوں کا محض ایک مجموعہ ہے جو ایک وقت میں ایک صورت اختیار کرتی ہے، اور دوسرے وقت میں دوسری صورت، لیکن جس سے حکمی تحقیق کے لئے کافی ہموار زمین نہیں ملتی۔

(۲۱) فی الحال یہ دریافت کئے بغیر، کہ کس حد تک یہ نتیجہ کسی اخلاقی نظام کو متاثر کرتا ہے، یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ بعض اوقات اس دشواری کو مشاہدے کے حلقہ کو وسیع کرکے، یا اس کی صحت کو بڑھا کر بھی کم کیا جاتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ کردار کے واقعات کا تعین ہوسکتا ہے۔ اور تعین بھی بہت صحت کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ گو ہم مادری محبت کی نفسیات کی نسبت بہت کم واقفیت رکھتے ہیں، مگر ہم اس کا حساب لگا سکتے ہیں کہ مقررہ مدت کے اندر کتنی مائیں اپنے بچوں کے قتل کی مرتکب ہوتی ہیں۔ اور ہم اس سے پیشین گوئی کرسکتے ہیں، اتنی ہی مدت میں آئندہ کتنی مائیں اپنے بچوں کے قتل کی مرتکب ہونگی۔ ان واقعات کے بھروسے پر ہم نفسیاتی مشکلات جبر و اختیار کی مابعد الطبیعیاتی پیچیدگیوں کو نظر انداز کرسکتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے پاس خارجی حقیقت کی ایک قطعی بنیاد ہے، جس سے کہ کم از کم بہت سے ضروری معطیات بہم پہنچ جاتے ہیں۔ میں ایک لمحہ کے لئے اس قسم کے عمل کی اہمیت کو کم نہیں کرنا چاہتا ہوں۔ لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس سے ہمارے مسئلہ کے حل میں کچھ بہت زیادہ مدد نہیں ملتی۔ اس قسم کے مشاہدات سے جو عام حقیقت منکشف ہوتی ہے، وہ ایسی ہے جس کو ہم تسلیم کرچکے ہیں۔ مثلاً یہ ثابت ہے کہ جو مائیں اپنے بچوں کو مار ڈالتی ہیں، ان کو آبادی کے ساتھ ایک مقررہ نسبت ہوتی ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے (جیسا کہ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں) کہ معاشری حالات جیسے بھی ہوں تناسب یہی رہتا ہے، اس میں شک نہیں کہ ہم ایک نہایت چونکا دینے والی حقیقت سے دو چار ہونگے۔ مگر دراصل یہ ثابت نہیں ہوتا اور اعداد شمار کی تحقیقات کی غایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ہرگز درست نہیں ہے۔ جو کچھ کہ ثابت

ہوا ہے اس کو ہم نے اپنے استدلال میں پہلے ہی تسلیم کر لیا تھا۔ اور وہ یہ ہے ایک ہی قسم کے حالات میں (جن میں خارجی حالات اور قومی سیرت دونوں داخل ہیں)، کردار انسانی متغیر ہوگا۔ یہ قانون استمرار فطرت ہے، جس کو ہم اپنے استدلالات میں پہلے فرض کر چکے ہیں۔ اعداد و شمار کی تحقیقات سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس قدر ہم نے فرض کیا ہے حالات اس سے زیادہ غیر متغیر ہوتے ہیں۔ یہ بات قابل تعجب نہیں ہے، کہ ان معاملات میں ہمارے قیاسات کم و بیش غلط ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن ہمارا مسئلہ اس سے ماوراء ہے قتل اولاد کے واقعات کی تعداد کا اس لئے شمار کرتے ہیں کہ ہم کو اس قانون کے دریافت ہو جانے کی توقع ہوتی ہے، جس کے مطابق یہ تعداد متغیر ہوتی ہے کہ یہ آبادی کی کثرت اس کی راحت یا مصیبت اس کی تہذیب یا وحشت پر کس طرح مبنی ہے۔ بد قسمتی سے جن واقعات کی ہم نے عددی صحت کے ساتھ تحقیق کی ہے وہ ہم کو اور مشکلات میں مبتلا کر دیتے ہیں۔ ہم ایک نہایت ہی پیچیدہ سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اور اختلاف استلزامی کا طریقہ استعمال کر رہے ہیں۔ فرض کرو کہ معلوم ہوتا ہے کہ قتل اولاد کی تعداد ایک مقام اور ایک زمانے میں اور زمانوں کی نسبت زیادہ ہے۔ اب ہمیں یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ اس کی زیادتی کی کیا وجہ ہے۔ اور ہم کو فوراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ متعلقہ شرائط کی تعداد اتنی زیادہ اور اس قدر پیچیدہ ہے کہ ہم مشکل ہی سے پہلے کی نسبت آگے بڑھ سکتے ہیں۔ ایک نسل کے مذہبی اعتقادات اس کے معاشری انتظامات اس کی مادی خوشحالی اور اس قسم کے اسباب اثر رکھ سکتے ہیں اور عموماً ہمارے پاس مفروضات قائم کرنے کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہیں رہ جاتا جن میں سے ہر ایک بحث و مباحثہ کا باعث ہو سکتا ہے۔ اس امر کے متعلق یقیناً شک کیا جا سکتا ہے، کہ اس طریقہ سے کسی قرین صحت نظریہ کی طرف ذہن منتقل ہوا ہے۔ یا اس کے ذریعہ سے کوئی نظریہ پایۂ ثبوت کو پہنچا ہے۔ جب ہم اس امر پر غور کرنے

ہیں کہ کسی ایسی شے میں جو حکمی غور و فکر کے لائق ہو، کسی نئے خاصے کے دریافت کرنے کے لئے کس قدر کثیر و مختلف اختبارات کے کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہماری معاشرۃ انسانی کے متعلق حکمی اختبارات کرنے کی قوت کتنی محدود ہے، تو یہ بات کچھ قابل تعجب بھی نہیں رہتی۔ فی الحقیقت دشواری اس قدر بڑی ہے کہ طرق تجربی کے قابل ترین علم برداروں نے متفقہ طور پر اس کوشش کو ناممکن العمل قرار دیکر ترک کر دیا ہے

(۲۲) بعض اوقات انھوں نے اس مشکل کا ایسے طریقے سے مقابلہ کرنے کی کوشش کی ہے، جس کی معاشیات سے مثال ملتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ جب طرق بلاواسطہ کا استعمال عملی طور پر ممکن نہیں ہوتا، تو ہم بعض حقائق کا انکشاف بالواسطہ طریق پر بھی کر سکتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ معاشیات اس مفروضہ پر مبنی ہوتی ہے، کہ انسانوں کے لئے دولت کی خواہش ایک محرک ہوتا ہے۔ اور یہ ایسے نتائج کو مستلزم ہے جو اس حد تک صحیح ہیں، جس حد تک کہ یہ مسلمہ صحیح ہے۔ پس اپنے استنباطات کو واقعات مشاہدہ کے مطابق پاکر ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ کس حد تک ہمارے اولیں مفروضات قرین صحت تھے۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ علمائے معاشیات یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تجارتی معاملات میں اکثر لوگ پونڈ پرگنی کو ترجیح دیتے ہیں مگر اس کے بعد وہ یہ بھی فرض کر لیتے ہیں، کہ انسان ان تمام جذبات سے متاثر ہوتے ہیں جن کی بنا پر وہ صلح و آشتی کے ساتھ رہ سکتے ہیں، باہم تعاون اور ایک دوسرے کے معاملات پر اعتماد کر سکتے ہیں۔ ان امور سے دولت کی خواہش کے علاوہ کبھی بہت کچھ مترشح ہوتا ہے (مثلاً احترام ملکیت)، جس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں وہ تمام پیچیدہ ضوابط مضمر ہیں، جو دولت کی خواہش کو اسطرح ظہور میں آنے سے روکتے ہیں، جس کا اظہار انسانوں کے ایک دوسرے کا گلا کاٹنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ لہذا اگر یہ علم علم کہلانے کا مستحق ہے، تو یہ ایسے نتائج پیش کر سکتا ہے، جو اس وقت تک صحیح ہونے

ہیں، جب تک کہ موجودہ نظام یکجا رہتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ نظام بیشمار جبلتوں عقیدوں اور اس قسم کی چیزوں پر مبنی ہوتا ہے، جو ایک معاشیاتی کے دائرۂ عقل سے قطعاً باہر ہیں۔ لیکن نظام بدل سکتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ازمنۂ تاریخی میں ایسے اعمال کے پیدا ہو جانے کی بنا پر بدل چکا ہے، جن پر معاشیاتی کسی قسم کی روشنی نہیں ڈال سکتا۔ اس طرح اس کی معاشرتی مظاہر کے کسی سلسلہ سے بحث کرنے کی قوت نہایت ہی تنگ حدود کے اندر محدود ہوتی ہے۔ بلکہ میرے نزدیک تو اس کا تعلق معاشری نظام کے مختلف اجزا کے خارجی اور میکانیکی علائق سے ہے، اور حیاتی نشو ونما کے اصول سے نہیں ہے۔ معاشیاتی اس قسم کے مسائل کی تو نہایت سہولت کے ساتھ تحقیق کر سکتا ہے، جیسے کہ کسی نئے محصول کے مقرر کرنے یا تجارت کے آزاد کر دینے کے نتائج ہیں۔ وہ یہ دکھا سکتا ہے کہ جب تک موجودہ نظام برقرار ہے تو دولت کن راستوں سے دورہ کرتی ہے۔ لیکن جیسے ہی وہ اس سے آگے بڑھتا ہے، اس کے سامنے وہی قدیم مشکلات آجاتی ہیں۔ مثلاً وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ آبادی کی زیادتی کے یہ معنی ہیں کہ ہر شخص کو دولت کا کم حصہ ملے، یا یہ کہ اگر مزدوری کی شرح بڑھیگی تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ کارخانہ دار کو منافعہ کم ہوگا۔ تھوڑے عرصہ کیلئے اور یہ فرض کر لینے کے بعد کہ اس کے ساتھ کوئی معاشری تغیر نہ ہوگا، تو ممکن ہے کہ اس کے نظریہ پر کوئی اعتراض وارد نہ ہو سکے۔ لیکن اگر ہم یہ دریافت کریں کہ آبادی کے محدود کر دینے یا مزدوری کی شرح کے اچانک بڑھ جانے کا درحقیقت کیا نتیجہ ہوگا، تو ہمیں اور نہایت ہی اہم سوالات دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیا فراست کی زیادتی کے یہ معنی ہونگے کہ عام توانائی کم ہو جائیگی۔ کیا اس سے ایسے اعمال کا اختیار کرنا متصور ہوگا، جو قومی اخلاق اور قومی صنعت وحرفت کے لئے مہلک ہوتے ہیں۔ کیا مزدوری کی زیادتی شراب خواری میں اضافہ کا باعث ہوگی یا کفایت شعاری و پس انداز کے لئے محرک ہوگی۔ اگر ایسا ہوگا تو کن حدود

کے اندر، اور کن نتائج کے ساتھ۔ یہ مسائل بھی لا تعداد اخلاقی معاشرتی مذہبی مسائل کو مستلزم ہیں، جن کا اس قسم کا معاشیاتی کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ لیکن اگر وہ ان کا جواب نہیں دے سکتا، تو پوری طرح پر معاشیاتی مسائل بھی حل نہیں کر سکتا۔ یہ ملحوظات کسی خاص تشویق کے علحدہ کرنے اور اس کے نتائج پر غور کرنے کی مفروضہ کوشش کے رائگاں ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے کافی ہیں۔ فرد اور معاشرتی نظام کے مختلف عناصر کے مابین جو عمل اور ردِ عمل ہوتے ہیں، وہ اس قسم کی تمام کوششوں کو بے سود کر دیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ معاشیاتی انھیں قوتوں کو غیر متغیر و مستقل ماننے پر مجبور ہوتا ہے، جن کو اجتماعیاتی ہر وقت متغیر ماننے پر مجبور ہے، اور جن کے باہمی علائق اس کی تحقیق کا اصل موضوع ہیں اور اس طرح پر معاشیاتی تحقیق کے نتائج جو بجائے خود کتنے ہی قیمتی کیوں نہوں، ایک محدود حلقہ کے اندر مفید ہو جاتے ہیں، اور معاشیاتی انھیں امور، کو مسلم مانتا ہے جن کی ہم کو تحقیق کرنی ہے!

(۲۳) لیکن اسی اثنا میں اس واقعہ کا اثبات کہ اس قسم کے قوانین کی تحقیق ہو سکتی ہے، اگرچہ ان کی مفہوم میں مبالغہ سے کام لیا جائے، بلاشبہ حکمی طرق کی ترقی میں بہت مفید ہوا ہے۔ ان کے بیان کرنے سے جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ اگرچہ غلط فہمی پر مبنی ہے، مگر اس سے ان کی حقیقی قیمت ظاہر ہو جاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کو جبری نظریے کا موئید سمجھا جاتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اگر قتل کی واردات کی تعداد مستقل ہے اور قاتل جرائم کی مقررہ فہرست کے پورا کرنے کی کوئی خواہش نہیں رکھتے تو جو یکسانی مشاہدے میں آتی ہے، کسی نامعلوم عامل پر مبنی ہوگی۔ تقدیر ہر سال انسانوں کی ایک خاص تعداد کو منتخب کرکے یہ حکم دیا کرتی ہوگی، کہ اپنے ہمسایوں کے گلے کاٹ ڈالو۔ یہ خیال اس وقت ٹھیک ہو سکتا ہے، جب اس امر کا بھی دعوی کیا جائے کہ معاشری حالت جیسی بھی ہو اس تعداد میں فرق نہیں ہوتا۔ یہ معمّا اس واقعہ سے پیدا ہو گیا ہے کہ ایک طرف تو اس امر کا دعویٰ

کیا جاتا ہے کہ وارداتوں کی تعداد کی باقاعدگی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ واردات ایک دوسرے پر براہِ راست اثر کرتے ہیں اور دوسری طرف یہ ظاہر ہے کہ مفروضہ حالتوں میں ہر شخص اپنے ہمسایہ سے بالکل علٰحدہ ہو کر عمل کرتا ہے۔ اگر وارداتوں میں اس قسم کا تعلق ہو کہ ہر کامیاب قتل ایک خاص نسبت سے قتل کے میلان کو کم کر دیتا ہے، تو قتل کے مقررہ واقعات میں کوئی بات حیرت کے قابل ہوتی۔ شلاً فرض کرو کہ ظالموں کی ایک محدود تعداد ہوتی جو باہم متحد ہو جاتے، اور ایک کے قتل سے باقی سب اپنی زیادہ شد و مد سے حفاظت کرنے لگتے۔ مگر یہ کہدینا کچھ دشوار نہیں کہ اس قسم کی یکسانی ایسی حالت میں بھی پیدا ہو سکتی ہے، جب ہر واقعہ بجائے خود بعض مقررہ اسباب کا نتیجہ ہو۔ ایک ماں اپنے بچے کو اس لئے قتل نہیں کرتی کہ کسی اور ماں نے اپنے بچہ کو قتل کر دیا تھا اور نہ ایک کے اس لئے اندھا بچہ پیدا ہوتا ہے، کسی اور کے اندھا بچہ پیدا ہوا تھا۔ لیکن یہ تعداد اس وقت تک غیر متغیر رہیگی، جب تک کہ ان کے محرک اسباب یکساں ہونگے اور یکساں مادے پر عمل کرینگے۔ اگر بعض تندرستی کے منافی اسباب مستقل طور پر موجود رہیں، تو جو بیماریاں ان سے پیدا ہونگی، وہ بھی مستقل طور پر موجود رہینگی۔ جہاں کہیں ایسی دلدل ہوگی جس کی رطوبت وہیں سڑتی ہو، وہاں جاڑے بخار کی بھی ایک خاص مقدار ہوگی اور (جیسا کہ بعض فلاسفہ کہتے ہیں) عذاب دوزخ کے اعتقاد کی بھی خاص مقدار ہوگی، یہاں تک کہ ایک چھال کے خواص کا انکشاف دونوں خرابیوں کو دور کر دے۔ اب وہ اسباب جو قتل کا باعث ہوتے ہیں، اس قدر ظاہر اور مادی نہیں ہیں مگر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ وہ اس طرح سے مقرر و مستقل بھی نہیں ہیں حقیقت یہ ہے کہ معاشرت ایسا نظام ہے جس کی فطرت ہیں مختلف طبقات کے علائق اور تقسیم میں ایک طرح کا استقلال پایا جاتا ہے۔ اس میں ہر شخص اس مجموعی عمارت کا کوئی خاص حصہ ہے، جو اینٹ اور لکڑی کے بجائے گوشت اور خون کی بنی ہوئی ہے۔ لیکن جو اس سے کسی طرح

کم مستحکم و استوار نہیں ہے۔ اس میں امیروں غریبوں وکیلوں مذہبی آدمیوں ساہوکاروں کی ایک مقررہ تعداد کی گنجایش ہوتی ہے۔ اس عمارت میں ترمیم ہو سکتی ہے اور رفتہ رفتہ ترمیم ہوتی رہتی ہے۔ مگر اس میں تغیر بتدریج بھی ہو سکتا ہے کیونکہ ہر تغیر کسی نہ کسی حد تک کل جسم کی تنظیم جدید اور عمل اور ردعمل کے ایک پیچیدہ نظام کو مستلزم ہوتا ہے۔ معاشری جسم میں بھی اسی طرح بے قاعدہ اور اچانک تغیرات نہیں ہو سکتے، جس طرح کہ انسانی جسم میں نہیں ہو سکتے۔ اگرچہ اس کی تنظیم خارجی طور پر اس قدر نمایاں نہیں ہوتی اور یہ بات اسی طرح سے حیرت کے قابل نہیں ہے، کہ ایک طویل مدت تک جانور ایک ہی قد و قامت کے پیدا ہوتے رہیں۔ جب تک یہ صورت حال رہیگی، اشخاص کی تقریباً ایک مقررہ تعداد، ایک ہی طرح کی جسمانی و ذہنی حالت میں رہیگی اور ایک ہی طرح کے اسباب و تحریصات ان پر عمل کرینگے۔ اس لئے پھر ایسی خفیف یکسانیاں پیدا ہو جائینگی، جو ہم کو اس وقت تک حیرت کے قابل معلوم ہوتی ہیں جب تک کہ ہم ہر آدمی پر انفرادی طور پر غور کرتے ہیں، اور اس کو اس کے ہمسائے سے علحدہ خیال کرتے ہیں، لیکن جو اس حد تک کامل طور پر سمجھ میں آجاتی ہیں جس حد تک کہ ہم ان کو ایسی داخلی یکسانیوں کے فطری نتائج خیال کرتے ہیں، جو معاشری ساخت کی بنا پر ہوتی ہیں۔ درخت کے ہر سالمہ کو بجائے خود، نہایت ہی پیچیدہ قوتوں کا کھلونا خیال کرو تو تم کو اس امر پر حیرت ہوگی ہر سال درخت میں اتنی ہی پتیاں اگتی ہیں لیکن جب تم اس بات کو یاد کروگے کہ ہر سالمہ ایسے جسم کا جزو ہے، جو چند باہمی علائق سے وابستہ ہے تو تمھاری حیرت کافور ہو جائیگی۔ اور یہ بات اس نسبتہً مبہم و نامعلوم جسم پر بھی صادق آتی ہے جس کو معاشرہ انسانی کہتے ہیں۔

(۲۴) لہذا کردار انسانی کے متعلق ہمارے قیاسات محض اوسط نتیجہ کے دعوی نہیں ہیں۔ اگر مجھے یہ معلوم ہو کہ لاٹری میں ننانوے ہند سے تو خالی ہیں اور ایک پر انعام ہے تو مجھے اس امر کا یقین ہوتا ہے، کہ سو میں سے ایک کو انعام ملیگا۔ اگرچہ مجھے اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ یہ کونسا ہوگا۔ اس کو میں

صرف اس وقت جان سکتا ہوں، جب مجھے ٹکٹوں کی تقسیم اور لوگوں کے ہاتھوں کی حرکات کا علم ہو، جس سے میں مطلقاً واقف نہیں ہوں۔ اکثر معاشرتی مظاہر کے متعلق کبھی مجھے اسی قسم کا علم ہوتا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ نادار آدمیوں کا ایک حاشیہ ضرور ہوتا ہے جو معاشرۃ کے دامن سے وابستہ رہتا ہے۔ انعامات کی ایک مختصر تعداد ہے، جس کو سب سے زیادہ سرگرم کار یا خوش نصیب حاصل کریگا، اور درمیانی جگہوں کی ایک تعداد ہے جن میں باقی کو باہمی دباؤ سے تقسیم کر دیا جائیگا۔ لشکر میں اتنے افسر اتنے غیر سرکاری اور اتنے ساتھ لگو ہیں اگرچہ میں یہ نہیں جانتا کہ ایک خاص آدمی کونسی جگہ لیگا۔ ایک معاشرۃ کے افراد اپنے آپ کو بعض مقررہ حالات کے مطابق کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اس طرح سے جس طرح کہ لوہا سانچے میں پڑکر سانچے کی شکل اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ فرد کی بظاہر بے قاعدہ حرکات میں ایک رابطۂ علی مضمر ہوتا ہے۔ معاشری کشمکش کمزور کو ایسی جگہ ٹھونسے دے رہی ہے، جہاں خوراک کی کمی سب سے زیادہ محسوس ہوتی ہے، اور چوری نہایت ہی دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ مختلف طبقات کے دباؤ سے سیرت کا تعین بیشمار بالواسطہ طریقوں پر ہوتا ہے۔ یہی نہیں کہ انسان کم و بیش یکساں ہوتے ہیں اور اس اعتبار سے ایک اوسط کے قریب قریب ہوتے ہیں۔ مگر معاشری عضو کے پائندہ حالات ان کو ہر وقت ہزار ہا طریق سے تعلیم دیتے رہتے ہیں۔ اسطرح سے کردار کے ثانوی یا ماخوذ قوانین بھی ہوتے ہیں، جو ان شرائط کے تابع ہوتے ہیں اور ایسی یکسانیاں پیدا کرتے ہیں، جو انفرادی خصوصیات کے تغیر سے متاثر نہیں ہوتے۔

۴۔ معاشری ارتقا کا نظریہ

۲۵۔ اس حقیقت کا (جو بہ اعتبار اپنے مواد بلاشبہ ایک قدیم حقیقت ہے)، کامل تحقق و ادراک کہ معاشرۃ محض ایک مجموعہ ہی نہیں ہے، بلکہ ایک عضوی نشو و نما ہے، اور یہ ایک ایسا جسد ہے جس کے قوانین کا انفرادی سالمہ سے علیحدہ مطالعہ کیا جا سکتا ہے، جدید فلسفہ کا ایک نہایت ہی ممتاز مسئلہ ہے، اور اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کا ہمارے پیش نظر مسئلہ

سے کیا تعلق ہے۔ اس امر کو واضح طور پر تسلیم کر لینے سے (کیونکہ اس کو ہمیشہ ایک طرح سے تسلیم کیا گیا ہے) کہ معاشرہ اس قسم کی عضوی پیداوار ہے اور اس کے خواص کا علیحدہ مطالعہ کیا جا سکتا ہے جو ان افراد کی سیرتوں سے براہ راست مستنبط نہیں ہو سکتے، جن پر کہ یہ مشتمل ہوتی ہے، ہم کو بیان کردہ مشکلات سے نجات نہیں ملتی۔ کیونکہ قوانین کا وجود تسلیم کرنے سے ہم کو یہ تو معلوم نہیں ہوتا کہ وہ قوانین کونسے ہیں۔ اور نہ اس سے کسی حالت میں بھی کسی ادنی نظریہ کے امکان کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ کسی عضوئے کے مطالعہ سے پہلے تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ایسا ہے اور یہ اس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ معاشرہ کی ان اقسام کے علاوہ، جن سے کہ ہم واقف ہیں اور بھی بہت سی ہو سکتی ہیں، اور جن کا مختلف حالات میں تحقق ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی اس امر کا مدعی ہو کہ کسی دوسرے سیارے کے باشندوں میں تولید و تناسل کا بالکل مختلف طریقہ ہے، اور یہ کہ وہاں مرد و عورت کا امتیاز نہیں ہے، تو میری سمجھ میں تو نہیں آتا کہ اس کی کس طرح تردید کی جائیگی۔ ان حالات میں کل معاشری نظام بالکل مختلف اصولوں پر ترتیب پائیگا۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ معلوم کرنے کی آرزو کر سکتے ہیں کہ اس عمارت کے مختلف حصے کیونکر باہم ایک دوسرے کو ظاہر کرتے ہیں یعنی اگر ہمارے سامنے کل ہو تو ہم کو یہ معلوم ہو سکے کہ ایک خاص حصہ جس طرح سے ہے، اس کے خلاف نہ ہو سکتا تھا۔ یہ نتیجہ گو بہت زیادہ اولوالعزمانہ نہیں ہے، مگر حکمی اغراض کے لئے خاصہ تشفی بخش ہوگا۔ میں اس کا کوئی ادنی ثبوت نہیں جانتا بلکہ اپنی نسبت تو میں کہہ سکتا ہوں کہ میں کسی ایسے ثبوت کا تعقل بھی نہیں کر سکتا جس سے ایسے انسان کی ضرورت ثابت ہو جائے کہ اس کے اتنے ہی اعضا ہوں اور معدہ پھیپھڑے قلب ٹانگیں وغیرہ کی ضرورت ثابت ہو جائے۔ تاہم موجودہ حالات میں یہ ثابت کر سکتا ہوں کہ انسان کے جسم کا ہر حصہ اس کے کل جسم کیلئے نہایت ہی مفید ہے اور کم و بیش ان شرائط کو بھی متعین کر سکتا ہوں مگر اسی

مفروضہ پر) جو اس کے لئے اپنا کام انجام دینے کے واسطے موزوں ترین ہیں۔ پھر اس مسلمہ نے جس پر ہم غور کر رہے ہیں نہ اس قابل بنایا ہے کہ آئندہ تاریخ کی نسبت پیشین گوئی کر سکیں اور نہ (اگر جو کچھ کہ میں کہہ چکا ہوں وہ صحیح ہے) اس سے یہ بات قابل فہم ہوئی ہے کہ اس قسم کا علم کبھی حاصل ہو سکیگا؟

(۲۶) اس نظریّے کے تسلیم کرنے سے کیا فائدہ حاصل ہوتا ہے؟ پہلا فائدہ تو صرف یہ اقرار ہے کہ قوانین ہونے ضروری ہیں۔ اور ممکن ہے معاشری نشو و نما کے ایسے قوانین دریافت ہو سکیں، جو ہماری تحقیق سے متعلق ہوں، لیکن جن کو گذشتہ طرق تحقیق نے نظر انداز کر دیا ہو۔ جبتک استدلال اس مسلمہ کے مطابق ہوا ہے، کہ معاشری مظاہر کی تشفی بخش توجیہ ان کے انتہائی اجزائے ترکیبی کا علٰحدہ علٰحدہ مطالعہ کر کے ہو سکتی ہے، اس وقت تک بعض نہایت ہی اہم اصول نظر انداز ہوتے رہے ہیں۔ اگر ہم جسم کا یہ فرض کر کے مطالعہ کر سکتے کہ ہر عضو کی قوت و حیات علٰحدہ علٰحدہ ہے، اور اس کے لئے دوسرے سے تعلق ضروری نہیں جو اس کے نشو و نما کے قوانین کو قابل فہم بنا سکے، تو بھی ہم کو محض کل جسم کے وجود تسلیم کرلنے سے بہت کچھ فائدہ ہوتا۔ ایسی صورتیں ہوتی ہیں، جن میں ہم چند اکائیوں کا علٰحدہ مطالعہ کر سکتے ہیں، اور پھر ان سے کل جسم کے خواص مستنبط کر لیتے ہیں لیکن بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں ہر جزو کے خواص کل پر اس طرح سے مبنی ہوتے ہیں کہ کل کے خواص کے حوالے کے بغیر ان کا سمجھنا ناممکن ہوتا ہے۔ اگر کردار انسانی کے مسائل درحقیقت دوسرے عنوان کے تحت آتے ہوں اور اگر اس کے ساتھ ہی ہم ان کو پہلے عنوان سے منسوب فرض کریں، تو ظاہر ہے کہ ہم بعض اہم شرائط کو نظر انداز کر دینگے۔ غلطی کی علامت یہ ہوگی کہ چونکہ ہم نے بعض اہم قوانین ناظمہ کے حوالہ کو نظر انداز کر دیا ہے اس لئے ہمیں اپنے معطیات کا کچھ حصہ بے قاعدہ معلوم ہوگا۔ اور اس کی محض یہ وجہ ہوگی کہ ہم نے ان شرائط کی طرف توجہ نہیں کی ہے، جن سے ان کا درحقیقت تعین ہوتا ہے۔ استدلال کی اس نوبت پر میرا بیان مبہم ہونا

ضروری ہے، مگر آئندہ چلکر میں اس کے واضح کرنے کی کوشش کرونگا۔
یہ بات تو میں ابھی کہے دیتا ہوں کہ اس سلسلے سے ان واقعات کو، جو ہمارے سامنے ہیں نئی اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ واقعات جن کو یہی نہیں کہ ہم پہلے بلا توجیہ چھوڑ دیا کرتے تھے، بلکہ مسئلے کے انتہائی اور نا قابل توجیہ مسلمات میں شمار کیا کرتے تھے، وہ ممکن ہے ان اصول کے نہایت ہی اہم منظر ہوں جن کی ہمیں تحقیق کرنی ہے۔ اُن علوم نے جو منتظم اجسام سے بحث کرتے ہیں، نظریۂ ارتقا کے اکثر واقعات کو، جو بظاہر نہایت ہی معمولی معلوم ہوتے تھے، نہایت ہی اہم بنا دیا ہے۔ جس واقعہ کو پہلے اختراق فطرت یا قابل توجیہ علقہ سے کسی خاص مخلوق کا یونہی سا حوالہ دیکر نظر انداز کر دیا کرتے تھے وہ اب عضوی زندگی کی گذشتہ شرائط کے متعلق سلسلۂ شہادت کی نہایت ہی اہم کڑی ثابت ہوتا ہے۔ اسیطرح اجتماعیاتی تحقیقات میں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض بظاہر معمولی اور بے قاعدہ دستور جن کا مطالعہ بعض مشاہدین کے نزدیک بے صرفہ استعجاب تھا قدیم معاشری حالتوں کی ایک موثر مثال ہوتا ہے۔ جو بات استثنائی خصوصیات پر صادق آتی ہے، وہی نسبتہً معاشرتی نظام کی نسبتہً مستقل خصوصیات پر صادق آتی ہے۔ اب میں اس بات کو سمجھ سکتا ہوں کہ ایک دعوی جو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ علٰحدہ علٰحدہ افراد کے معمولی طرز عمل کو ظاہر کرتا تھا، جب اس پر ایک ایسے دعوے کی حیثیت سے غور کرتے ہیں، جو ایک پائیدار جسم کی ایک صفت کو بیان کرتا ہے تو درحقیقت ایک بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ نظریۂ ارتقا اس واقعے کو ظاہر کرتا ہے، کہ ہر عضویہ خواہ معاشری ہو یا انفرادی اپنے ماحول کے مابین لامحدود سلاسل تطابقات کے نتیجہ کو ظاہر کرتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہر ایسا جاندار یا جانداروں کا مجموعہ جس سے نسل یا معاشرت بنتی ہو دراصل ایک بڑے نظام کا جزو ہوتا ہے۔ یہ چند ایسی قوتوں کے مسلسل عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ہمیشہ عام توازن قائم رکھنے میں اپنے آپ کو بدلتی رہتی

اور اپنی ازسرِ نو تنظیم کرتی رہتی ہیں۔ اِس بنا پر ہر مستقل خاصہ کسی عارضی مشابہت کو ظاہر نہیں کرتا بلکہ عضویے اور اس کی مستقل شرائط زندگی کے مابین ایک مطابقت کو ظاہر کرتا ہے؛

(۲۷) لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ عالم اور اس کے تمام باشندوں کی تاریخ نہایت ہی عظیم الشان مسئلہ کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ ایسا مسئلہ ہے جس کو اگر حل کرسکتا ہے، تو ایسا وجود حل کرسکتا ہے جس کو قدرت سے نہایت ہی غیر معمولی قوتیں ملی ہوں اور کسی خاص لمحہ میں اس کو معطیات کا بھی علم ہو جائے۔ اور وہ ان تمام غایت درجہ پیچیدہ قوتوں کی گتھیوں کو سلجھا سکتا ہو، جن میں تصادم و تعاون ہوتا رہتا ہے، اور ان کے نتائج بھی کا اندازہ کرسکتا ہو ہمارے لئے جو نظام کے نہایت ہی چھوٹے جزو ہیں، اس قسم کی کوشش کا ناممکن ہونا بالکل عیاں ہے۔ ہم مسئلہ کو زندہ رہ کر حل کر لیتے ہیں، یا یہ کہ ہم مسئلہ کے اپنے چھوٹے سے حصے کو حل کرتے ہیں۔ ہم کل کے سمجھنے یا یہ دریافت کرنے کے قطعاً ناقابل ہیں کہ اس قسم کے معطیات کیوں ہیں، اور عمل کی آئندہ نوبتیں کیا ہونگی لیکن جب ایک بار ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں، کہ مسئلہ حل ہو رہا ہے تو ہم دیکھتے کہ جو واقعات ہمارے سامنے ہیں، وہ خود ایک حد تک جواب دے رہے ہیں۔ خود ہماری زندگیاں جواب ہیں۔ اس طرح سے ہم بعض نتائج ان معنی کو غیر اولی طور پر تسلیم کرکے حاصل کرسکتے ہیں جن میں تاریخ کا ارتقا فی الحقیقت مسئلہ کا حل ہے! اگر ہم اس سوال کے اچھی طرح سے پیش کرنے میں کامیاب ہوسکتے ہیں، تو ہمیں اس کا جواب واقعات پر لکھا ہوا نظر آئیگا۔ نظریۂ ارتقا کے قبول کرنے سے نقطۂ نظر میں جو تغیر واقع ہوتا ہے اس کی حقیقی نوعیت یہ ہے۔ یہ ہمیں بتاتا ہے کہ فطرت سے سوال کرنے کا کیا طریقہ ہے۔ جب ہم کو تجاذب کے قوانین کا علم ہو جاتا ہے، تو ہم ثابت کرسکتے ہیں کہ سیاروں کا بیضوی شکل میں حرکت کرنا لازمی ہے۔ اگر ہم کو قانون تجاذب کا مطلق علم نہوتا، یا اس کے اثرات کا حساب نہ کرسکتے، اور ہم کو مجملاً یہ معلوم ہوتا کہ اس قسم کا کوئی قانون ہے، اور یہی قانون ہے، جو عمل کر رہا ہے، تو ممکن تھا کہ

ہم یہ نتیجہ نکال سکتے کہ بلیلچی نما حرکت اس قانون کے عمل کا لازمی نتیجہ ہے۔ کہتے ہیں کہ سیارے ہمیشہ مرکب تفرقی مساواتوں کے حل میں مصروف رہتے ہیں۔ یہ ہم کو چند خاص مسائل کا جواب دیتے ہیں، جن کو کوئی انسانی دماغ اس قسم کے تجربہ کے بغیر پوری طرح نہیں سمجھ سکتا۔ اسی قسم کا حل اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ انسانی زندگی کے مظاہر سے ملتا ہے، اور جب ہم اس حقیقت کو پوری طرح تسلیم کر لیتے ہیں، کہ ایک مسئلہ حل ہو رہا ہے، ہمیں صرف اس کی عام ماہیت وشرائط کے سمجھنے کی ضرورت رہ جاتی ہے، تاکہ ہم جواب کے معنی کے متعلق بعض اہم (گو وہ محدود ہیں) نتائج تک پہنچ سکیں، جن کو بلا تکلف حکمی کہا جا سکے۔ یہ اس معنی کر کے حکمی نہیں ہیں کہ ان سے ہم کو کوئی کمی یا قطعی ضابطہ دستیاب ہو جاتا ہے۔ مگر یہ اس قدر حکمی ہو سکتے ہیں کہ یقینی اور قابل تصدیق ہوں گے۔

۵ - اخلاقیاتی مسئلہ

۲۸- اس کو مختصراً ہم اس خاص مسئلے پر منطبق کر سکتے ہیں جو ہمارے پیش نظر ہے۔ یہ مسئلہ اخلاق کی حکمی صورت دریافت کرنے کا ہے، یا بہ الفاظ دیگر یہ دریافت کرنے کا کہ جس حد تک یہ سائنس کے قابو میں آسکتا ہے، کہ اخلاقی عواطف کی عام خصوصیات کیا ہیں۔ جو دشواری ہم کو پیش آئی تھی، وہ یہ تھی کہ تمام انسانی جبلتیں بظاہر بے قاعدہ متغیر رہنے والی قسم کی تھیں۔ ہم ایک عام حقیقت کے طور پر یہ تو کہہ سکتے تھے، کہ لوگوں میں معمولاً فلاں فلاں قسم کے احساسات ہوتے ہیں۔ مگر معطیات کے غیر یقینی ہونے کی وجہ سے ہم مزید نتائج اخذ نہ کر سکتے تھے۔ یہ کہنے کی ہمارے پاس بظاہر کوئی وجہ نہ تھی کہ انسانوں میں جو جذبات واحساسات ہیں اس سے بالکل ہی مختلف قسم کے جذبات واحساسات ان میں نہ ہونے کی کیا وجہ ہے ایک اعتبار سے تو یہ دشواری رفع ہوتی معلوم نہیں ہوتی ہے، یا کم از کم خالص حکمی نقطۂ نظر سے اس کا کوئی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ اب میں یہ تو دریافت نہیں کرتا کہ کس حد تک اس کو بعض ماورائی یا مابعد الطبیعیاتی اصول کو فرض کر کے رفع کیا جا سکتا ہے۔ لیکن

جس تعقل کی ہیں نے ابھی توضیح کرنے کی کوشش کی ہے اس سے یہ ظاہر ہو سکتا ہے، کہ جب ہم انسانوں کو اعمال توافق و تطابق کے طویل سلاسل کا نتیجہ مانتے ہیں، جو یا تو افراد پر عمل پیرا ہوتے ہیں یا معاشرۃ پر، تو ہمیں یہ معلوم کرنے کی کیونکر توقع ہو سکتی ہے، کہ جبلتوں کا کوئی خاص مجموعہ بعض مستقل حالات کے مطابق ہے، اور عضویہ کے ایک حصہ سے دوسرا حصہ کیونکر متصور ہو سکتا ہے یا کل کے موجود ہونے سے اس کے واقعات کا تعلق کیونکر مستنبط ہوتا ہے اور اس طرح سے عام نظام کیونکر ایک ساتھ وابستہ ہے۔ ہم اس مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں، کہ اخلاقی جبلتیں معاشرۃ انسانی کے عام نظام میں کیا کام انجام دیتی ہیں، جو اس دنیا کے وسیع تر نظام کا ایک جزو ہے، جس میں کہ ہم رہتے ہیں۔ یہ ہم کو ایسے دعوے کی طرف لوٹا لاتا ہے جس سے کہ ہیں نے آغاز کیا تھا۔ کیونکہ بلاشبہ یہ تو ظاہر ہی ہے کہ اخلاقی اعتقادات کا تغیر جو ہمارے سامنے ایک بڑی دشواری کی صورت میں آیا تھا، حل طلب مسئلہ کا ایک جزو ہونا چاہیئے۔ ہمیں چند ایسی مختلف و متضاد آرا پر غور کرنا ہے، جو یکساں قابلیت کے اشخاص کی ہوں۔ اور نہ ان کے بین بین کوئی رائے قائم کرنی ہے جن میں سے بعض سے بلا وجہ غور کرنے سے انکار کر دیا گیا ہو۔ ہم کو دریافت یہ کرنا چاہیئے، کہ ان آراء کا کیا باعث ہے، جو یقیناً اس سے بہت مختلف ہوگا، جو ان آراء کے صاحب اپنے ذہن میں سمجھے تھے۔ ارتقائے رائے کل ارتقا کا ایک جزو ہے۔ ممکن ہے مزید تحقیق فکر کے بعد یہ معلوم ہو کہ جو آراء بظاہر باہم بالکل متضاد معلوم ہوتی ہیں، جب ان پر پوری طرح سے غور و فکر کیا جائے تو ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو معلوم ہوں جو مختلف حالات میں مختلف اشخاص کے پسند خاطر ہوئے ہوں۔ یقین کا حقیقی قانون غلط و صحیح ہر قسم کی آراء کی توجیہہ کرے گا۔ اگر اخلاقی عطوفت کا ارتقا ایسا کام ہے جس میں متعدد اذہان نے متعدد نسلوں میں اتحاد عمل کیا ہے، تو ظاہر ہے کہ جو آراء کسی خاص زمانہ میں تھیں وہ کسی نہ کسی صورت میں اس کے عمائل ارتقائی دور کے مطابق ہونگی۔ اور تغیر و اختلاف بے قاعدہ معلوم

نہ ہوگا بلکہ اس سے ایک عام قانون کی تائید ہوگی۔

(۲۹) آئندہ ابواب میں ان عام دعاوی کو زیادہ صحت کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی جائیگی۔ لیکن ایک بات مقدمہ کے طور پر بیان کر دینی ضروری ہے، جس کی اہمیت کے محسوس کرنے پر میں مجبور ہوا ہوں۔ چونکہ مجھے علمی نقطۂ نظر سے آغاز کرنا ہے جیسا کہ میرا دعویٰ ہے، پس ظاہر ہے کہ مجھے ابتداءً واقعات مشاہدہ سے بحث کرنی ہوگی۔ یعنی مجھے ان اخلاقی عواطف سے بطور ایک تاریخی واقعے کے بحث کرنی ہوگی، جن کا دنیا میں اثر رہا ہے۔ اور پھر یہ دریافت کرنا ہوگا کہ یہ عام عمل ارتقا میں کیا کام انجام دیتے ہیں۔ لہذا ابتداءً مجھے ان اخلاقی اصول سے کوئی تعلق نہ ہوگا، جو ماورائی ملحوظات سے مستخرج ہونے کے مدعی ہیں، یا بغیر کسی جزئی واقعے کے خالص منطق سے مستنبط ہیں۔ اس امتیاز پر پوری طرح سے تو یہاں بحث نہیں کی جاسکتی مگر اس کے متعلق کچھ نہ کچھ کہہ دینا ضروری ہے، کیونکہ مجھے یقین ہے کہ اس سے غفلت بہت کچھ ابہام اور غلط فہمی کا موجب ہوتی ہے۔ اس بات کو میں مسلم سمجھتا ہوں کہ خواہ کسی نظریے کو معیاری اور واقعی اخلاق میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے۔ کسی خاص معاشرۃ میں اصولاً متعدد معیار ہوتے ہیں ایک تو وہ معیار ہوتا ہے جس کی کلیساؤں اور گرجاؤں میں تعلیم دیجاتی ہے، اور یہ ہمیشہ اس کے مطابق نہیں ہوتا جو واقعاً ہماری پسندیدگی کو متعین کرتا ہے۔ ایک وہ ہے جو سب سے زیادہ مہذب طبقہ میں رائج ہوتا ہے۔ اور ایک سب سے زیادہ گنوار طبقہ کا معیار ہوتا ہے۔ ایک وہ ہوتا ہے جسکو اعلیٰ درجہ کے فلسفی پسند کرتے ہیں، اور ایک وہ ہے جو حد سے زیادہ تنگ خیال کو اچھا معلوم ہوتا ہے وغیرہ۔ ان میں عام طور پر فرق تسلیم کیا جاتا ہے۔ افادی یہ کہتا ہے با اخلاق ہونا باعث مسرت ہے۔ مگر وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ مسرت کا اندازہ کرنے میں عموماً بہت غلطی ہوتی ہے۔ اس کا حریف یہ کہتا ہے کہ اخلاقی اصول کا خالص عقل سے استنباط ہوسکتا ہے، مگر وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ اکثر لوگ خالص استدلال میں بہت کمزور ہوتے ہیں۔ شاید وہ ضمیر کی آواز کی طرف

رجوع ہوتا ہے۔ مگر وہ اس کا مدعی نہیں کہ آوازِ ضمیر کی غلط ترجمانی نہیں ہو سکتی۔ اس فرق کو سب تسلیم کرتے ہیں مگر معمولی طور پر جس طرح سے اس کو تسلیم کیا جاتا ہے، وہ بہت غلط کا باعث ہے۔ ہر شخص یہ خیال کرتا ہے کہ میرا اخلاق ہی صحیح ہے۔ اور معمولی معیار جس حد تک کہ اس سے منحرف ہے غلط اور بد اخلاقی ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ تمہارا اخلاق غلط ہے بلکہ اس کو اخلاق ہی تسلیم نہیں کرتا۔ مجھے فی الحال اس اندازِ گفتگو پر اعتراض نہیں ہے۔ لیکن ممکن ہے یہ غلط فہمی کا باعث ہو جائے۔ مثلاً ایک اخلاقی تو یہ کہتا ہے کہ اخلاقی قانون متغیر ہوتا رہتا ہے اور دوسرا یہ کہتا ہے اس میں تغیر نہیں ہوتا۔ با ایں ہمہ ممکن ہے کہ اس سے ان کی مراد ایک ہی ہو اور بعض اوقات ہوتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے دونوں یہ تسلیم کرتے ہوں کہ مروجہ قانون متغیر ہوتا رہتا ہے۔ اور اس بات کو دونوں تسلیم کرتے ہوں کہ اگر لوگ بہتر استدلالی ہوتے یا وہ مسرت کا زیادہ اچھی طرح سے اندازہ کر سکتے، تو یہ قانون مقرر ہوتا۔ تغیر واقعی قانون سے منسوب کیا جاتا، اور عدم تغیر معیاری قانون سے۔ اسی طرح سے یہ سوال کہ قرینِ اخلاق کیا ہونا چاہئے (اگر میں اس ترکیب کو استعمال کر سکتا ہوں) اکثر اس سوال کے ساتھ مخلوط کیا جاتا ہے، کہ واقعاً قرینِ اخلاق کیا ہے۔ بین الاقوامی قانون کے متعلق جو مختلف مباحث ہوتے رہتے ہیں وہ اس خلط کی مثال ہیں، جب ایک مصنف یہ کہتا ہے کہ فلاں دستور کی کل اقوام کو پابندی کرنی چاہئے، وہ فوراً یہ دعوی کر دیتا ہے کہ یہ قانون ہے۔ وہ اس سے ایک قسم کا بالقوہ وجود منسوب کرتا ہے۔ اگرچہ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ واقعاً یہ عمل پیرا نہیں ہے۔ اس کا حریف اس کے قانون تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کیونکہ وہ یہ نام صرف ان قوانین پر استعمال کرتا ہے جن پر واقعاً عمل ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ یہ تسلیم کرنے پر آمادہ ہو کہ اس کو قانون ہونا چاہئے۔ اسی قسم کی غلط فہمی کازستائیت کے اکثر مسائل کے متعلق پریشان کرتی ہے۔ مثلاً ہم یہ پوچھتے ہیں کہ ایسے کردار کے متعلق کیا حکم لگانا چاہیئے جو دراصل تو خطا ہے، مگر صورتاً صواب معلوم ہوتا ہے، یا یہ کہ جو اس اخلاقی قانون کے تو مطابق ہے جس کو فاعل تسلیم کرتا ہے، مگر

صحیح اخلاقیت کے مطابق نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی کو چھوڑ دیتا ہے اور صدق دل سے اس کا قائل ہے کہ شادی کی پابندی دوامی نہ ہونی چاہئے۔ اس قسم کے واقعات اکثر پریشان کن ہوتے ہیں۔ اور فی الحال مجھے صرف اس قدر کہنا ہے کہ ابہام زیر بحث سے پریشانی اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ اگر صائب سے مراد ہماری وہ ہو جو معیاری قانون کے مطابق ہو اور اگر معیاری قانون سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ ازدواجی تعلق کبھی فسخ نہیں ہو سکتا، تو ظاہر ہے کہ اس کا فعل صائب نہ تھا۔ مگر ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ آیا اس کا حقیقی اصول کو تسلیم نہ کرنا اس کے کردار کو بہتر یا بدتر بناتا ہے؟ آیا ایسا شخص جو جان بوجھکر قانون شکنی کرتا ہو اس سے بہتر ہے یا بدتر ہے جس سے نادانستگی میں قانون شکنی ہو جاتی ہو؟ یہ میرے نزدیک اس سوال کے مساوی ہے کہ بہ حیثیت مجموعی کونسا آدمی حقیقی اخلاقی قانون کی زیادہ تر پابندی کریگا؟ اور یہ ایسا سوال ہے کہ جسے علمائے نفسیات کو براہ راست مشاہدے سے طے کرنا چاہیئے۔ اس کے برعکس اگر صائب سے ہماری مراد اصل اخلاقی قانون کی مطابقت ہو، جو فی الحال کسی خاص زمانہ میں رائج ہے، تو اب صرف یہ دیکھنا باقی رہ جاتا ہے کہ آیا اس قانون کے مطابق ازدواجی تعلق فسخ ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اب اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ نیا اصول جس کے مطابق وہ شخص عمل کرتا ہے، مسلمہ اصول سے بہتر ہے یا بدتر۔ اور یہ اس سوال کے مساوی ہے کہ آیا یہ معیاری قانون کا جزو ہوگا یا نہیں پس یہ مسئلہ لازمی طور پرپیچیدہ ہے لیکن اس وقت یہ اور بھی پریشان کن ہو جاتا ہے، جب ہم نے لفظ اخلاقی کے معنی پہلے سے متعین نہیں کئے ہوتے کیونکہ ممکن ہے کہ ایک اعتبار سے تو وہ شخص برسرحق ہو اور دوسرے اعتبار سے برسرخطا۔

(۳۰) جہاں تک ممکن ہو اس ابہام سے بچنا چاہئے۔ اس لئے میں پہلے ہی سے کہے دیتا ہوں کہ جب تک میں اس کے خلاف کہہ نہ دوں اس وقت تک اخلاقی قانون سے واقعی و مروجہ قانون کے مطابقت

سمجھی جائے۔ اخلاقی قانون میرے نزدیک اصول کا وہ مجموعہ ہے جس کا کسی خاص معاشرۃ کے اندر واقعتاً احترام کیا جاتا ہو۔ اور اس سے معمولی پسندیدگی وناپسندیدگی اس حد تک متعین ہوتی ہو کہ اس کو کردار کے متعین کرنے میں ایک موثر قوت سمجھا جائے آئندہ چلکر یہ ایک نہایت اہم مسئلہ ہوگا، کہ اس کا معیاری قانون سے کیا تعلق ہے۔ میں نے اس بات کو اس لئے توضیح کے ساتھ بیان کردیا ہے کہ کل تحقیق میں چند ابہامات بھی غلط فہمی کا بہت کچھ باعث ہو جاتے ہیں۔

باب (۲)

نظریۂ محرکات

(۱) مسئلہ

(۱) ظاہر ہے کہ اخلاقی مسئلے کو جب اس طرح سمجھا جائیگا، تو اس کا نفسیات و اجتماعیات سے نہایت ہی قریبی تعلق ہونا ضروری ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی بنیاد ایسی کمزور زمین میں رکھنی ضروری ہے، جہاں عقل سلیم کے مبہم دعاوی کو حکمی انجماد حاصل نہیں ہوا۔ نہایت ہی سادہ اور ابتدائی دعاوی کو پریشان کن ابہام سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ہم روزمرہ کی زندگی میں زبان سے لیکر کسی دعوی کو تسلیم کر لیتے ہیں جو عملی اصول کے طور پر کافی کام دے جاتا ہے۔ جب ہم اس کو قطعی تحقیق کی اغراض پر استعمال کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ یا حد سے زیادہ کا مدعی ہے یا حد سے کم کا۔ یعنی یہ یا تو بہت بڑے ابہام کا موجب ہو جاتا ہے یا ایک ناقابل انکار حقیقت کو ایک ظاہری غلطی میں ڈھکیل دیتا ہے۔ ہم دسترخوان کی چھری سے مو شگافی کی کوشش کر رہے ہیں۔ لہذا ہمیں اپنے ابتدائی قدموں کو بغور دیکھنا چاہیئے اور کچھ ایسے دعاوی کا پتہ لگانا چاہیئے، جو بظاہر بالکل واضح اور بے ضرر ہوں ۔

(۲) ہمیں کردار انسانی سے بحث کرنی ہے، جس حد تک کہ انسان ایک مادی شے ہے، اس کا کردار جس حد تک کہ اس کو کردار کہہ سکتے ہیں، خالص میکانیکی شرائط سے متعین ہوتا ہے۔ جس حد تک کہ وہ با احساس وجود ہے یا جس حد تک کہ وہ ایک ناطق وجود ہے، اس کے احساس اور قوت نطق کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ہم کو ابھی سے دشواری کا احساس ہونے لگا ہے نطق واحساس کے تعلق کا کیونکر تعقل کریں اور حسّیاتی ومیکانیکی قوتوں کے تعلق کو کیونکر سمجھیں، چونکہ ان الفاظ کو ہم کسی ایک یا دوسرے معنی میں سمجھتے ہیں، اس لئے ہم اپنے آپ کو کسی ایک سرے کی طرف مائل ہونے پر مجبور پاتے ہیں جس پر تمام اخلاقی نظریات مرتکز ہو جاتے ہیں۔ جن اصول کی صراحت کر چکے ہیں ان کے مطابق ہمیں علمی اور ان کی تہ میں جو مابعد الطبیعیاتی مسائل مضمر ہیں ان میں امتیاز کرنا چاہیئے۔ مابعد الطبیعیاتی مسائل کا ہمری غرض سے کوئی تعلق نہیں ہے مثلاً میں مادیت اور تصوریت کی بحث میں پڑنا نہیں چاہتا۔ مادیتی انسان کو ایک مشین سمجھتا ہے، جس کو میکانیکی قوانین چلاتی ہیں۔ اور اس کے نزدیک یہی حقائق ہیں شعور کو وہ ایک بیکار وزائد ناظر سمجھتا ہے۔ اس نظریّے کی صحت پر کسی قسم کی گفتگو کئے بغیر میں اس بات کو فرض کئے لیتا ہوں کہ لذات وآلام کردار انسانی کو متاثر کرتے ہیں۔ یعنی انسان اس لئے کھاتے ہیں کہ ان کو بھوک لگتی ہے، اس لئے مارتے ہیں کہ ان کو غصہ آتا ہے، اور اس لئے سنجیدہ تجاویز پر عمل کرتے ہیں کیونکہ ان کو دنیا کی نوعیت اور اپنے افعال کے نتیجہ کے متعلق بعض یقین ہوتے ہیں۔ مادیتی کا اگر جی چاہے اور اس سے ہو سکے تو وہ یہ ثابت کرے کہ تمام مذکورہ اعمال کا ایک میکانیکی پہلو ہوتا ہے یعنی بھوک بعض ایسے عضوی تغیرات کے مطابق ہوتی ہے، جو بعض عضوی تغیرات کو مستلزم ہوتے ہیں۔ اور جو ان تسویقات کو جو نظام عصبی سے آتی ہیں ایسے پیامات میں بدل دیتے ہیں، جن سے مختلف اعضائے جسمانی میں میکانیکی تغیرات کا تعین ہوتا ہے۔ بہر حال ان میکانیکی تغیرات کی نوعیت کے متعلق ہم بالکل لاعلم ہیں۔ اور ممکن ہے کہ ایک مدت تک

ایسے ہی رہیں۔ اور بہرحال ان کے ایک طرح بیان کرنے سے (جس طرح سے کہ میرا استدلال داعی ہے) یہ تو نہ ہوگا یہ دوسری طرح بیان نہ ہوسکیں گے۔ یہ دعویٰ کہ بھوک انسان کو کھانے پر مجبور کرتی ہے ایک حقیقت کو ظاہر کریگا، اب اس سادہ دعوی سے مادی نقطۂ نظر سے جو بھی کچھ ظاہر ہو۔ انتہائی حقیقت ممکن ہے بالکل ہی مختلف ہو، مگر کم از کم یہ نظریہ واقعات کو سادگی اور صفائی کے ساتھ بیان تو کرتا ہے اور میرے خیال میں یہ ہمیشہ اس طرح سے بیان کرسکے گا۔ ممکن ہے اگر مادیت کے مخالف تصوریت کے نظریہ کو اختیار کریں، اور کسی بھی اعتبار سے ان میکانیکی وحدتوں کا انکار کردیں جن کو دماغ معدہ اور خوراک کہتے ہیں، تو بھی یہی صادق آتا ہے۔ ممکن ہے یہ محض حسوں کے گچھے ہوں۔ مگر مذکورہ دعوی ان کے باہمی عمل کے متعلق ایک ایسے تعلق کو ظاہر کرتا ہے جو صحیح رہیگا۔ ہمیں یہ دریافت کرنا ہے کہ اس قسم کا سب سے عام ضابطہ کونسا ہے، جو تحقیق میں آسکتا ہے؟

(۲) جذبات کردار کے متعین کرنے والے عنصر کی حیثیت سے

(۳) خالص مابعد الطبیعیاتی حلقے سے نکلنے کے بعد ہم کو پھر ہوشیاری کے ساتھ اپنے قدموں پر نظر ڈال لینی چاہئے۔ میں نے کہا ہے کہ کردار کا تعین احساس سے ہوتا ہے۔ ہم الم سے بھاگتے ہیں۔ اور لذت کی تلاش کرتے ہیں۔ زندگی تکلیف و مصیبت کو کم سے کم کرنے اور مسرت کو مضبوطی کے ساتھ گرفت میں رکھنے کی ایک مسلسل جد و جہد ہے۔ ہر شئے جو حصول مسرت میں مدد معاون ہوتی ہے، خیر اور اچھی ہوتی ہے۔ اور ہر وہ شئے جو الم و مصیبت کا باعث ہوتی شر اور بُری ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ان لفظوں کے کوئی اور قابل فہم معنی قرار نہیں دئے جاسکتے۔ بعض اذہان کو یہ دعوے بدیہی معلوم ہوتے ہیں ان کا انکار تناقض کا ارتکاب کئے بغیر نہیں ہوسکتا۔ ان کے ثابت کرنے میں وہی دشواری پیش آتی ہے، جو ان تمام ابتدائی نظریات کے ثابت کرنے میں آتی ہے، جن کے لئے ہم کو شعور کی بلاواسطہ شہادت کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ لیکن ان کے بیان کرنے میں میں ایسے دعوے

کر چکا ہوں جو منطقی دور کے مرادف معلوم ہوتے تھے۔ اور شعور کی طرف رجوع کرنے کی کوشش کو، دراصل عقل عوام یا غیر معقول تعصب سے رجوع ہونے کی کوشش قرار دیکر رد کیا جا سکتا ہے۔ تاہم میں یہ فرض کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ یہ دعاوی کسی نہ کسی اعتبار سے صحیح ہیں۔ اور میں یہ مفروضہ اسی بنیاد پر قائم کرتا ہوں جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے اور جو یہ ہے کہ درحقیقت کوئی مابعد الطبیعیاتی اس امر سے انکار نہ کریگا کہ یہ حقائق کا اظہار کرتے ہیں۔ اگرچہ ممکن ہے کہ وہ اس امر کا انکار کر دے کہ یہ انتہائی حقائق کو ظاہر کرتے ہیں۔ اب حقیقی سوال صرف یہ ہے کہ کس معنی میں یہ صحیح ہیں۔ جس کسی کے کبھی دانت میں درد ہوا ہے (بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی شخص جس کو کبھی کوئی حس ہوئی ہے) اس امر سے انکار نہ کریگا کہ وہ اس قسم کے آلام سے بھاگتا اور لذات کو حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم ان سادہ دعاوی کے معمولی انتقادات کی جانچ کریں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ نقاد اس قسم کے دعاوی کا اس قدر انکار نہیں کرتے جتنا کہ وہ ان کی بعض تفسیرات کا انکار کرتے ہیں جو اس میں نامعلوم طور پر کسی اور زیادہ قابل اعتراض دعوی کو داخل کر دیتی ہیں۔

(۴) مثلاً یہ اکثر تسلیم کیا جاتا ہے کہ الم اس فعل سے جو پر الم ہوتا ہے باز رکھتا ہے اور لذت ایسے فعل کی جانب جو باعث لذت ہو کھینچتی ہے۔ مگر اس کے ساتھ اس امر سے انکار کیا جاتا ہے کہ محض الم ہی باز رکھتا ہے۔ اور لذت ہی جذب کرتی ہے۔ ہم آگ یا چاقو سے پیچھے ہٹتے ہیں۔ مگر ممکن ہے کوئی اور محرک ہمارے فطری خوف پر غالب آجائے۔ پس اس دوسرے محرک کی کیا نوعیت ہے۔ از روے استدلال یہ کوئی ایسی چیز ہونی چاہئے، جو لذت والم کے مابین مقابلہ کا موجب ہوتی ہو، جس کے کوئی احساس مساوی ہو اور لہذا جو اسی قسم کی قوت کو ظاہر کرتا ہو۔ کیا فی الحقیقت یہ بات اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی نہیں ہے کہ یہ بھی لذت والم ہی ہوتا ہے۔ شرم یا نفرت کا خوف شہید ہونے والے کے دل سے آگ کے خوف کو مٹا دیتا

ہے۔ تو کیا اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ شرم و نفرت بھی مولم ہیں۔ اور بعض لوگوں کے لئے جسمانی تکلیف سے زیادہ مولم ہوتے ہیں۔ لذت والم بہ اعتبار نوعیت کے نسبتاً بلند ہو سکتے ہیں، مگر پھر بھی ہوتے تو یہ لذت والم ہی ہیں۔ تو صحیح نظریہ یہ ہے کہ ایک جذبہ کسی ایسی شئے سے مغلوب نہیں ہو سکتا، جو اس سے بالکل مختلف ہو۔ بلکہ دوسری قسم کے جذبے ہی سے مغلوب ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس دعوے کا ابطال نہیں ہو سکتا۔ یہ اس دعوے سے انکار نہیں ہے، کہ جذبہ صرف جذبہ ہی سے محدود ہو سکتا ہے۔ یا بعض اوقات اس نتیجے کو یہ ظاہر کر کے نظر انداز کیا جاتا ہے یہ نہیں کہ لذت والم کردار کو متعین نہ کرتے ہوں، بلکہ کردار کا تعین لذت والم کے اندازہ کرنے کے بعض طریقوں سے نہیں ہو سکتا۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ ممکن ہے ایک شخص مٹ جانے کے مقابلہ میں عمداً پُر الم زندگی کو ترجیح دے۔ اور ایسا کرلے میں ظاہر ہے کہ وہ مولم حس کی زیادتی کو اختیار کرلے گا۔ لیکن اگر زیادہ غور سے دیکھیں تو اس کی وجہ صرف یہی ہے، کہ مٹ جانے کی توقع اس وقت آئندہ مصیبت کی توقع سے زیادہ مولم تھی۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا گمان بہت غالب ہے مٹ جانے کے خلاف جو جبلت عمل کرتی ہے، وہ اس قدر قوی ہوتی ہے کہ آئندہ آلام کا تمثل اس پر غلبہ نہیں پا سکتا۔ شاید اس سے یہ ثابت ہو جائے یہ جبلت احمقانہ ہے، مگر اس امر سے کس کو انکار ہے، کہ ہم میں احمقانہ جبلتیں بھی ہوتی ہیں یعنی ایسی جبلتیں جن کی بنا پر ہم تھوڑی سی وقتی لذت کے مقابلہ میں عظیم الشان مستقبل کو قربان کر دیتے ہیں۔ یا ایک سوئے کے اٹھانے کی کوشش کے مقابلہ میں، ہم اپنے لئے برائی اختیار کر لیتے ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ آنے والی لذت کا اندازہ ہی ہمیشہ ہمارے افعال کا محرک نہیں ہوتا، یا یہ کہ آئندہ لذت کا اندازہ ہمیشہ اپنے مطابق لذت پیدا نہیں کرتا۔ اور اس بات کے تسلیم کرنے میں کسی کو تامل نہ ہوگا۔

(۵) ہم کو ان اعتراضات کا جواب اپنے دعوے کی بہت کچھ ظاہری اہمیت کو قربان کر کے دینا ہوگا۔ ہم اپنے الفاظ کے مفہوم کو اس

وقت تک وسیع کرنے پر مجبور ہیں، کہ جب تک کہ ہم یہ تسلیم کریں کہ پسندیدہ و غیر پسندیدہ احساس کی ہر ممکن صورت ان کے اندر آگئی ہے۔ اور ہم کو مجبوراً یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ لذت والم ہم کو اس طرح عمل کرنے پر مجبور کر سکتے ہیں کہ آخر کار ہم مسرت کے قربان کرنے اور مصیبت و بدبختی سے ہم کنار ہو جانے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ اس سے ایک (اور بعض اعتبارات سے زیادہ اہم) اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کہا جاتا کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مسرت ہی تمام کردار انسانی کی اہمیت اصلی کی غایت ہے، تو ہم کو نسے زیادہ عقلمند بنجاتے ہیں۔ یہ اس وقت تک لایعنی ہے جب تک کلیتہً صحیح نہ ہو۔ اگر کلیتہً صحیح ہو تو بیکار و معطل ہے۔ یہ ہمیں معلوم ہے کہ لوگ محض مسرت ہی کی خواہش کرتے ہیں، اور یہ کہنا کہ وہ مسرت کی خواہش کرتے ہیں، اس کے مساوی ہے کہ وہ جس کی خواہش کرتے ہیں، اس کی خواہش کرتے ہیں۔ اس معروف استدلال کی قوت سے انکار نہیں ہوسکتا۔ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ اگر یہ دعویٰ کلی نہ ہو تو محض لایعنی ہوگا۔ اس کے ذیل میں کل انسانوں کی تمام افعال آجانے چاہئیں۔ اور یہ ان کی زندگی کے ہر لمحے اور ان کے شعوری محرک کے تمام تر حلقے پر صادق آنا چاہئے۔ یہ ہمارے نفسیاتی اشتہاآت سے خالص ترین جذبات اور عقلی حرکات پر مساوی طور پر درست اترنا چاہیئے۔ جب ہم کھانا کھاتے ہیں یا مابعدالطبیعیات کے مطالعے میں مصروف ہوتے ہیں، یا بھوکے کو کھانا کھلاتے ہیں، ان سب حالتوں میں مسرت ہماری رہبر ہوتی ہے۔ جب ہم کسی بہت بڑے یا کسی بہت ہی ذلیل محرک کی خاطر اپنی آیندہ مسرت کے تمام توقعات کو برباد کر دیتے ہیں، جب ایک گلاس شراب کی خاطر اپنی صحت اور اپنے خاندان کو تباہ کر ڈالتے ہیں، یا حق کے لئے ایک اور فتح حاصل کرنے کی خاطر توپ کے منہ میں جاتے ہیں اس وقت بھی مسرت ہی ہماری رہبر ہوتی ہے۔ جوڈاز اسکیراٹ اور اس کے آقا کے لئے محض مسرت کی محبت ہی محرک ہونی چاہیئے۔ اسی سے اسٹاٹلٹز کے اس کردار کی توجیہہ ہونی چاہیئے، جو اس سے اپنے رسالے کے ہمراہ ظہور میں آتا ہے۔ اسی سے کیپر ہی کے مقام پر ٹیبرلیس کے کردار کی توجیہ ہونی چاہیئے اسی کیمس کے کردار کی توجیہ ہونی چاہیئے جو اس سے

اپنے غار کے اندر ظہور میں آتا ہے۔ اور اسی سے نیلسن کے کردار کی توجیہہ ہونی چاہیئے، جو اس سے وکٹری کے عرشہ پر ظہور میں آتا ہے۔ یا اولیا شہیدوں، شجاعوں، بزدلوں، عیاشوں، مرتاضوں، صوفیوں، کلبیوں، بخیلوں، مصرفوں، مردوں، عورتوں اور دودھ پیتے بچوں تک کے لئے یکساں طور پر خیر ہونی چاہیئے! اس میں شک نہیں کہ اس کا ایک لچکدار اصول ہونا لازمی ہے۔ کیا یہ اس سے کچھ زیادہ ہو سکتا ہے کہ انسان جس حد تک کہ محرکات کی بنا پر عمل کرتے ہیں، ان کے افعال کے کچھ نہ کچھ محرک ہوتے ہیں؟

(۶) میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ یہ دعویٰ ایسا ہے کہ اگر اس قدر شدت سے انکار نہ ہوا ہوتا، تو یہ اس قدر صراحت کے ساتھ بیان کرنے کے لائق نہ تھا۔ مگر یہ خالی خولی دعویٰ نہیں ہے۔ اول تو یہ اس عام نظریہ کو بیان کرتا ہے جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ اور مظاہر مشاہدہ کی طرح سے کردار انسانی بھی اتفاق وقت کا نتیجہ نہیں ہے۔ مگر اس کے علاوہ یہ ایک اور دعویٰ کرتا ہے جس کا ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس امر کا دعویٰ کرنا کہ لذت والم کے اعتبار سے کسی شعوری حالت کی کیفیت، اس کی خواہش ہونے یا اس سے ڈرنے کی لازمی شرط ہے، اس امر کے انکار کے مساوی ہے کہ کردار کی شرط کسی ایسی شے میں پائی جا سکتی ہے، جس کا لذت والم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور چونکہ اس شرط کے اور کہیں بھی تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس لئے ان کی کامیابی کے امکان کا انکار کرنا لازمی ہو گیا ہے۔ یہ کہنے سے کہ عمل کا احساس سے تعین ہوتا ہے، ہم یہ متعین کرنے کے قابل تو نہیں ہو جاتے کہ کونسا خاص احساس سب سے زیادہ موثر ہو گا۔ چونکہ یہ دعویٰ تمام محرکات کے متعلق صحیح ہے اس لئے اس سے مختلف محرکات کے باہمی تعلق پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ نیز یہ ہم کو کردار کی عام نوعیت کے متعلق بھی کسی امید افزا نظریئے تک نہیں لیجاتا۔ لذت والم ایسے لفظ ہیں، جن کی تعریف ناممکن ہے۔ چونکہ یہ سب بڑی جنس کے نام ہیں اور ایسی جنس کے نام نہیں ہیں جو کسی بڑی جنس کی نوع ہو، اس لئے ہم انکی جنس وفصل

کے ذریعہ سے اسی طرح سے تعریف نہیں کر سکتے، جس طرح سے کہ ہم نور و ظلمت موضوع و معروض اور ماضی و مستقبل کی تعریف نہیں کر سکتے۔ لیکن پھر بھی ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ان کے کیا معنی ہیں۔ اور یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ہم ان کی عضویاتی شرائط کا تعین کر سکتے ہیں، اور اس صورت میں ہم ایسے دعوے سے، جو فی الحال اپنی حد سے زیادہ عمومیت کی وجہ سے بیکار محض معلوم ہوتا ہے، مفید نتائج کی طرف ترقی کر سکیں گے۔ فی الحال تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ علمائے نفسیات، جذبات اور عقل احساس اور استدلال میں امتیاز کرتے ہیں۔ اور ان کا امتیاز اگر مابعد الطبیعیاتی صحت نہیں تو کم از کم حکمی صحت تو رکھتا ہے۔ ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کردار کا تعین احساسات سے ہوتا ہے اور یہ دعویٰ اسلئے نہیں کرتے کہ ہمیں اس امر کا انکار مقصود ہوتا ہے، کہ اس کا کسی نہ کسی اعتبار سے عقل سے بھی تعین ہوتا ہے بلکہ یہ کہنے کے لئے کہ شعور کی ایسی حالت جو نہ تو مولم ہو، اور نہ لذت بخش، خواہش و نفرت کا باعث نہیں ہو سکتی۔ اور جس حد تک کہ یہ مولم یا لذت بخش ہوتی ہے، اس حد تک ایک دوسرے کا باعث ہوگی۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات ہمکو معلوم ہو جائیگی کہ یہ نظریہ کتنا ہی مبہم کیوں نہو، مگر اس کا اخلاقی مسئلے سے نہایت ہی اہم تعلق ہے۔ اور اس سے امتیاز زیر بحث پر ہر طرح سے غور کرنیکی ضرورت کا بھی احساس ہوتا ہے۔ چونکہ (جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں) انسان صاحب احساس و صاحب نطق دونوں ہے، اس لئے ہمیں یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، کہ کس طرح سے یہ قوتیں جو ایک دوسرے سے علحدہ ہو سکتی ہیں، یا کم از کم جن میں زبانی امتیاز کر سکتے ہیں، کردار کے متعین کرنے میں اتحاد عمل کرتی ہیں۔ اس تحقیق سے ان مشکلات کا بھی نسبتہً پورا جواب مل سکتا ہے۔ جن کی طرف گذشتہ پیرے میں مختصراً اشارہ کیا گیا ہے ؀

(۷) جو علمائے اخلاق ہر قسم کے قابل تصور عمل کی غایت مسرت کو قرار دیتے ہیں، انھوں نے معقول کردار کی سادہ تحلیل کو تسلیم کر لیا ہے۔ قدیم استدلالی کہتے تھے کہ کردار فیصلہ کے آخری فعل کے بعد وقوع میں آتا ہے

اگرچہ لوگ اکثر، بلکہ شاید عموماً بہت زیادہ شعوری پسند کے بغیر عمل کرتے ہیں
مگر فیصلہ کا معیاری اور کامل ترقی یافتہ فعل ایسے حکم پر مشتمل ہوتا ہے کہ ایک
فعل دوسرے کی نسبت زیادہ مسرت کا باعث ہوگا۔ عقل مسرت کے
مختلف مجموعوں کو اپنی ترازو میں تولتی ہے۔ جو مجموعہ بہت زیادہ بھاری
ہوتا ہے ارادہ اس کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ عاقلانہ کردار میں اور محض
جبلی کردار میں یہ فرق ہوتا ہے، کہ عاقلانہ کردار میں وسائل کو غایات کے
مطابق کیا جاتا ہے، لہٰذا ایسے طرق کردار پر عمل کرنے کا امکان ہوتا ہے
جو گو بجائے خود خوشگوار نہ ہوں، مگر مسرت کے نسبتاً بڑے مجموعے کی امید
دلاتے ہیں۔ حیوان ناطق کی خصوصیت یہ بیان کی جاتی تھی کہ یہ فوری تسویق کا غلام
ہونے کے بجائے غایات بعید کے مطابق عمل کرتا ہے۔ اب میں اس امر
سے تو انکار نہیں کرتا، کہ اس قسم کی اصطلاحات کا اس بنا پر تو استعمال
ممکن ہے کہ ان سے واقعات خاصی صحت کے ساتھ بیان ہو جاتے ہیں،
مگر میرے خیال میں کہ یہ بعض ایسے غلط مفروضات کو باقی رکھتے ہیں،
جن کی وجہ سے کل مضمون میں کچھ پریشانی پیدا ہو گئی ہے؛

(۸) ممکن ہے ان میں سے بعض پر ہم کو آئندہ چلکر غور کرنا پڑے۔
فی الحال تو میں یہ کہے دیتا ہوں کہ ابتدا ہی میں اس بیان میں بظاہر
ایک نقص معلوم ہوتا ہے۔ اس میں یہ مفروض معلوم ہوتا ہے کہ
بعیدی لذت بھی اتنی ہی قوی ہوتی ہے جتنی کہ قریبی ہوتی ہے۔
جس حد تک مجھے اپنے لئے حصول لذت کا یقین ہوتا ہے اس حد
تک اس میں کچھ فرق نہیں ہوتا، کہ آیا یہ آنا آج کا ہے جس کو لذت
نصیب ہوگی یا آئندہ سال کا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی تناظر
کے اثر کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں
ہو سکتا کہ جب تک ہم واقعات سے بحث کرتے ہیں، یہ نہایت ہی
اہم اثر ہے۔ اور یہ کہ لذت کو زمان و مکان کے اعتبار سے جس قدر بعید
کیا جائیگا، اتنا ہی اس کے کردار کے متعین کرنے کی قوت پر اثر پڑے گا

لیکن اگر ہم اپنے اصول کی اس طرح سے تصحیح کرنے کی کوشش کریں کہ اس میں اس دشواری کا بھی لحاظ ہو تو ہمیں اس بات کا علم ہوتا ہے، کہ یہ دعویٰ کا لازمی جزو ہے۔ جس مسرت سے ارادہ کا تعین ہوتا ہے، وہ ہمیشہ مستقبل میں ہوتی ہے، اگرچہ ممکن ہے بہت ہی قریبی مستقبل میں ہو۔ انسان کی معمولی حالت اس گدھے کی سے ہوتی ہے جو گھاس کی اس گٹھی کا مسلسل تعاقب کرتا رہتا ہے جو ہیکاں کے سہرے سے بندھی ہوتی ہے اور کبھی نہیں پاتا۔ عوام کی یہ کہاوت کہ "انسان کبھی رحمت سے فیض یاب نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ اس کا امیدوار ہی رہتا ہے" ایک حکمی اصول میں منقلب ہوگئی ہے۔ تم کہتے ہو کہ کردار کا ہمیشہ احساس سے تعین ہوتا ہے لیکن اس نظریئے کو جب باقاعدہ عمل میں لایا جاتا ہے، تو یہ مفروضہ تحلیل کے لئے مہلک ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ تحلیل کے مطابق عقل (جس کو جذبات سے بالکل علحدہ ایک قوت مانا گیا تھا) ایک ایسے احساس کے حوالہ سے کردار کا تعین کرتی ہے جس کا ہنوز وجود نہیں ہوتا، یا بہ الفاظ دیگر جس کا مطلقاً وجود ہوتا ہی نہیں واقعی احساس کو محض ایسا نتیجہ سمجھا جاتا ہے جو کردار کو متاثر نہیں کرتا۔ آئندہ عالم وجود میں آنے والا احساس ہی فیصلہ کن اثر ہوتا ہے۔

(۹) اپنے مطلب کو صحیح طور پر ظاہر کرنے اور اپنے ابتدائی مفروضہ کو تناقض میں مبتلا ہوئے بغیر انجام تک پہنچانے کے لئے ہمیں اپنے دعوے میں تبدیلی کرنا لازمی ہے۔ کوئی احساس ہم کو اسوقت تک متاثر نہیں کرسکتا جب تک کہ اس کا احساس نہو۔ ایسا احساس شئے معدوم ہے جس کا احساس نہو۔ یہ سچ ہے کہ ہم اپنے اکثر احساسات کو آنے والے احساس کے ماقبل ذائقے خیال کرتے ہیں۔ ہم چٹان کی چوٹی کے کنارے پر اس لئے کانپتے ہیں کہ ہم کو گرنے کے نتائج کی پیش بینی ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ عقلی ادراک اس عمل کا لازمی جزو ہے لیکن اگر یہ احساس سے بالکل معرا ہو تو ہمارے کردار کو متاثر نہ کرے۔ یہ ہمیں اس لئے متاثر کرتا ہے کہ خود ادراک مولم ہوتا ہے، اور یہ آنے والے احساس کے تحقق پیشین کو مستلزم ہوتا ہے۔ یہ کہنا زیادہ

صحیح ہے کہ میرے کردار کا تعین خوشگوارترین فیصلہ یا حکم سے ہوتا ہے، نہ کہ میرے اس حکم سے کہ خوشگوارترین شئے کونسی ہے۔ اگرچہ ایسی حالتوں میں یہ کہنا غلو فی انتقاد معلوم ہوتا ہے، اور ایک اصول دوسرے کے مساوی معلوم ہوتا ہے، مگر ایسی بعض نہایت ہی اہم صورتیں ہوتی ہیں جن میں عمل کے کسی قابل فہم بیان کے لئے یہ نہایت ہی ضروری ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص غرور کے اثر سے ایک خاص طریق پر عمل کرتا ہے۔ گو وہ اس امر کو جانتا ہے کہ اگر عزت کے تکلیف دہ حصے سے دست کش ہو جائے تو زیادہ مسرت کے ساتھ زندگی بسر ہو۔ لیکن اسے وقار کا خیال جس جگہ کہ وہ ہے اس سے باندھ دیتا ہے۔ اس پر یہ آنی احساس حکومت کرتا ہے جس مقام پر ہے وہاں سے پیچھے ہٹنا اس کی ہنسی اڑنے یا اس کے حقارت سے دیکھے جانے کا موجب ہوگا۔ اور اگرچہ اس میں آئندہ تکلیف کا بھی احساس پیش ہوتا ہے، مگر دراصل اس کو پسند کا واقعی تکلیف دہ ہونا متاثر کرتا ہے، نہ کہ اس امر کا یقین کہ جس شئے کو وہ اختیار کر رہا ہے وہ مولم ہوگی۔ یہ ان تمام احساسات کے متعلق بھی صحیح ہے جن کو ہم مجملاً جمالیاتی احساسات کہتے ہیں، جن کی اندر مستقبل کا تو کوئی بین حوالہ نہیں ہوتا، مگر قریبی و فوری ادراک ان کا محرک ہوتا ہے، یہ اس قسم کے بہت سے افعال کے متعلق کہا جا سکتا ہے، جو اکثر مشاہدین کو معمّا معلوم ہوتے ہیں، اور جن کی کھیلوں کی نظیر سے نہایت آسانی کے ساتھ توجیہہ ہو سکتی ہے۔ جب ہم کردار کے متعلق اس طرح سے گفتگو کرتے ہیں کہ اس کا تلاش غایات سے تعین ہوتا ہے تو اس بات میں تناقض معلوم ہوتا ہے۔ کہ ایک شخص ایسی غایت میں جو مسلمہ طور پر نہایت ہی معمولی وادنیٰ ہے، نہایت شدت کے ساتھ دلچسپی لے مثلاً لومڑی کے شکار یا کسی چیستان کے حل میں۔ لیکن صحیح توجیہہ اس سے مختلف ہے۔ کھیل سے جو انسان کو لذت نصیب ہوتی ہے، وہ دراصل مجموعۂ توانائی کے خارج کرنے کی لذت ہوتی ہے۔ اگر ہم پوری طرح پر تندرست ہونے کے بعد بھی کچھ نہ کریں تو ہم گھبراتے ہیں، یعنی ایک مولم احساس سے تکلیف اٹھاتے ہیں، اس لئے ہم کو ہر شغل

سے لذت نصیب ہوتی ہے۔ اگرچہ اس شغل سے بذات خود ہم کو کوئی مزید لذت نصیب نہ ہو۔ نام نہاد غایت محض اس وجہ سے خوشگوار ہوتی ہے، کہ اس میں مصروف ہونے سے توانائی کا باقاعدگی کے ساتھ اخراج ہو سکتا ہے۔ لومڑی کے مرنے یا جینے سے ہماری لذت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بلکہ اس کے پکڑنے اور مارنے کے لئے جن قوتوں کا عمل میں آنا ضروری ہوتا ہے، محض ان کا عمل خوشگوار ہوتا ہے۔ محرک باہر سے نہیں بلکہ اندر سے آتا ہے اور یہ ہمارے خارجی حالات کے تغیر پر نہیں، بلکہ ہماری داخلی حالت کے تغیر پر مبنی ہوتا ہے۔ ہم اس فرق کو ذہنی اور خارجی غایات میں امتیاز کر کے بیان کر سکتے ہیں۔ لہذا ہم کو کہنا چاہیئے کہ بعض حالتوں میں ہم اپنے احساسات کے دفع کرنے کے خواہشمند ہوتے ہیں۔ اور بعض حالتوں میں کسی ایسی صورت حال کو پیدا کرنا چاہتے ہیں، جو فی الحال ہمارے احساسات کو متاثر نہیں کرتی۔ اسی کو خارجی و معروضی ہونا چاہیئے، کیونکہ تمام حالتوں میں ہمارے کردار کے بعض خارجی نتائج ہوتے ہیں، یعنی ایسے نتائج جو خود ہمارے شعور کی حالت سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور اس کو ذہنی اس لئے ہونا چاہیئے کہ یہ بجائے خود اس وقت تک غایت نہیں بن سکتی جب تک کہ ہم اسکی خواہش نہ کریں۔ مگر یہ امتیاز ایک حقیقی امتیاز کی صورت رکھتا ہے۔ عقلی عمل کی ہر صورت میں ہم کو بعض نتائج پہلے سے اپنے کردار پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ فاعل کی نیت کا تعین ان نتائج سے ہوتا ہے، جن کا وہ پہلے سے اندازہ کر لیتا ہے۔ اس کی غایت کا تعین پیش بینی شدہ نتائج کے اس حصہ سے ہوتا ہے جس کی وہ واقعتاً خواہش کرتا ہے۔ اور غایت محرک کا تعین کرتی ہے، یعنی احساس کا، جو فی الواقع کردار کو متعین کرتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ بعض حالتوں میں قریبی و فوری احساس ہی شعوری طور پر عمل کرتا ہے اور جو نتائج کسی اور نسبت سے ہوتے ہیں، ان کا ہم مقابلتہً بہت کم خیال کرتے ہیں، اگرچہ ہم کو صراحتہً ان کا پہلے سے اندازہ ہو جائے اور ہم ان کو اپنی غایت بھی سمجھتے ہوں۔ دوسری صورتوں میں کردار کو صرف بعض آئندہ

لذات کے خیال سے اختیار کیا جاتا ہے۔ مگر اس صورت میں بھی ہم اسکو اسلئے اختیار کرتے ہیں کہ لذات کا احساس پیشین بھی لذت بخش ہوتا ہے۔ ہم اسی محنت کو پسند کرتے ہیں جس کے آئندہ ثمرات ملنے کی توقع ہوتی ہے۔ اس لئے آخری حالت میں ہم نہایت آسانی کے ساتھ غایتوں کا ذکر کر دیتے ہیں، اور موجودہ لذت کو جو آئندہ لذت کے احساس پیشین کی صورت میں ہوتی ہے نظر انداز کر دیتے ہیں برخلاف اس کے پہلی صورت میں غایت کا حوالہ ایسی غایت کی خواہش کو مستلزم معلوم ہوتا ہے جو بجائے خود پسندیدہ نہیں ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ کوئی ایک عنصر زیادہ نمایاں ہوسکتا ہے، اگرچہ محرک کا ذہنی یا خارجی اصطلاحات میں سے کسی ایک میں زیادہ آسانی کے ساتھ تعین ہوسکتا ہے، اور یہ ہوسکتا ہے کہ لذت آئندہ احساس کے استحضار پر مبنی ہو یا نہ ہو، مگر ان دونوں عنصروں کا ہمیشہ موجود ہونا لازمی ہے اور محرک کا ایک واقعاً موجود احساس ہونا ضروری ہے ؎

(۱۰) پس میرے نزدیک توازن کا استعارہ گمراہ کن ہے۔ اور جس تعقل کے یہ مطابق ہے وہ بہت سے مغالطات کا موجب ہوتا ہے۔ یہ گمراہ کن اس لئے ہے، کہ اس سے ایک غلط تخلیل مترشح ہوتی ہے۔ یہ ایک واحد عمل کے مختلف پہلوؤں کو اس طرح علٰحدہ کر دیتا ہے، کہ گویا وہ مختلف اعمال ہوں جو زمانہ میں ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہوں، اور ایک دوسرے کے اندر اور ایک دوسرے کو مستلزم نہوں۔ جذبے اور عقل کا تعلق دراصل صورت اور مادہ کا سا ہے۔ اور ان کو درحقیقت علٰحدہ علٰحدہ نہیں کیا جاسکتا لذات کے متعلق حکم لگانا خود لذات کے محسوس کرنے یا استحضاری لذات کے محسوس کر لنے کے مساوی ہے، یہ عمل خیال کر لنے اور محسوس کر لنے دونوں پر ایک ہی وقت میں مشتمل ہوتا ہے، اور اس کو کسی ایک نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ جذبہ ایک متعین شے ہے، اس لئے اس کا منطقی اصول بیان کیا جاسکتا ہے۔ لیکن منطق بغیر احساس کے محض لا شے ہوگی۔ صورت بلا مادہ۔ اس کو اس وقت بھی اسی طرح سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے، جب ہم لذت

کو ایک ایسی مستقل شئے خیال کرتے ہیں، جس کو عقل تولتی اور ناپتی ہے۔ یا بجائے اس کے کہ ہم اسکو ادراک کے ساتھ وابستہ خیال کریں، ادراک کے اندر تحویل کرنا چاہتے ہیں مثلاً مجھے یہ کہنا صحیح نہیں معلوم ہوتا، کہ غرور ایک اس قسم کا یقین ہے، کہ ہم اپنے ہمسایوں پر تفوق رکھتے ہیں، اور یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ یہ ایک لذت ہے جس کا یقین مقدم اور یہ تالی ہے۔ یہ ایک ایسے عمل کا جذبی رخ ہے جس کے عقلی رخ پر ایک یقین ہے۔ یہ ایک احساس ہے جس کا نشو ونما اپنے اور اپنے ہمسایوں کے اوصاف کا بعض طریقوں سے ادراک کرنے سے ہوتا ہے، اور اس سے یقین اور جذبہ دونوں مترشح ہوتے ہیں ؟

(۱۱) پس اپنے اصلی اصول کی طرف عود کرکے، میں پھر اس کا اعادہ کرتا ہوں کہ میرے نزدیک لذت والم ہی ایسے اسباب ہیں جن سے عمل کا تعین ہوتا ہے۔ بلکہ یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ یہی اصلی اور انتہائی اسباب ہیں۔ یہ کامل سبب اس اعتبار سے ہیں کہ جہاں کردار کی دو صورتیں فاعل کے سامنے ہوتی ہیں، اور ان میں سے ایک کا انتخاب فاعل کی ذاتی پسند پر مبنی ہوتا ہے تو اس کے ارادہ کا تعین پسند کے وقت اس کے مولم یا خوشگوار ہونے سے ہوتا ہے، اور اس کے علاوہ کوئی اور محرک نہیں ہوتا۔ یہ انتہائی اور اصلی اس اعتبار سے ہیں کہ لذت والم کو ان سے زیادہ سادہ عنصر میں تحلیل کرنا ناممکن ہے ہم لذت والم کے عضویاتی اسباب تو معلوم کرسکتے ہیں۔ ہم یہ ثابت کرسکتے ہیں کہ ہر حالت، بعض عضوی حالات کے مطابق ہوتی ہے۔ لیکن اس قسم کا انکشاف کتنا ہی اہم کیوں نہو اس حقیقت کو نہیں بدل سکتا، کہ لذت والم کردار کے قریب ترین اسباب ہیں۔ اور ذہنی نقطۂ نظر سے ان کی مزید تحلیل نہیں ہوسکتی خواہ ان کے جسمانی متلازم کچھ بھی ہوں۔ تاہم لذت والم کے تاریخی اسباب کی تحلیل کرسکتے ہیں۔ یعنی ہم ان سابقہ مدارج کا پتہ لگا سکتے ہیں، جن سے ہوکر ذی احساس وجود اپنی موجودہ حالت تک پہنچا ہے۔ یہ بھی اگرچہ بجائے خود ایک دلچسپ تحقیق ہوگی، مگر اس سے اس حقیقت میں کسی قسم کا فرق واقع نہوگا، کہ

کسی خاص وقت میں جیسے کچھ احساسات ہوتے ہیں، ان سے کردار کا تعین ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ اگر ہم ان قوتوں کی تحلیل کر سکتے ہیں، جن سے موجودہ نظام قائم ہے تو مولم اور لذت بخش احساسات اصلی و انتہائی عناصر کو ظاہر کرینگے۔ کسی مزید تحلیل کی کوشش ہم کو تناقض اور ابہام میں مبتلا کر دیتی ہے۔ کسی حالت شعور کا مولم ہونا اس سے بچنے کے لئے کافی سبب ہوتا ہے۔ یہ ایسا سبب ہوتا ہے کہ ممکن ہے اور اسباب اس پر غالب آجائیں، اور پھر جن کو توجیہ کی ضرورت ہو، لیکن بجائے خود یہ ایک صحیح سبب کو ظاہر کرتا ہے (اور ایسے سبب کو جس کا ہمیشہ عمل کرنا لازمی ہے) میں اس امر کو تسلیم کرتا ہوں کہ جس حد تک پسند کے فعل سے لذات والآلام کا اندازہ مترشح ہوتا ہے، اس حد تک یہ ہمیشہ جاذب و دافع اور کشش و نفرت کا واحد معیار ہوتے ہیں۔ مجھے صرف اس امر سے انکار ہے کہ اس سے عمل کی حقیقی نوعیت کی کافی توجیہہ ہوتی ہے۔"

(۱۲) پس ہم ان قوتوں کے طریق عمل کا کیونکر تعقل کر سکتے ہیں۔ مجھے سب سے زیادہ یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ ہر حالت میں الم بہ حیثیت الم کے ایک تناؤ کو ظاہر کرتا ہے، یعنی ایک ایسی حالت احساس کو جس میں متغیر ہونے کا رجحان ہوتا ہے۔ لذت حالت توازن کو ظاہر کرتی ہے یا ایسی حالت کو جس میں باقی رہنے کا رجحان ہوتا ہے۔ کسی اس قسم کے دعویٰ سے تقریباً تمام جذبی حالتوں کی اہم ترین خصوصیت ظاہر ہوتی ہے۔ جوادنیٰ ترین سے اعلیٰ ترین تک میں پائی جاتی ہے۔ کینچوا کانٹے پر بےچین و بیتاب ہوتا ہے اور اس سے ہم لازمی طور پر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ بیتابی انتہائی تکلیف کی علامت ہے۔ ذہن المناک جذبہ سے منقبض ہوتا ہے۔ یہ الٹ پلٹ کر کسی زیادہ آرام وہ حالت میں آنا چاہتا ہے۔ خوف سے متوقع الم کی مولم حالت سے بھاگ جانے کی کوشش مترشح ہوتی ہے اور جس قدر یہ شدید ہوتا ہے اسی قدر جد و جہد شدید ہو جاتی ہے یہاں تک کہ کسی قسم کی حرکت بھی ناممکن ہو جاتی ہے اگرچہ ہم یہ جانتے ہوں کہ اگر مفر ہے تو صرف دل کو قابو میں رکھ کر باضابطہ

کوشش میں ہے۔ مسلسل بیماری کی تکلیف سے ایک طرح کی بےچینی پیدا ہو جاتی ہے، جو کسی قسم کا تغیر حاصل کرنے کی مبہم و بے ضابطہ کوشش ہوتی ہے اگرچہ کوئی خاص تغیر بھی پسندیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اسی قسم کی بات اس کی مخالف حالت اطمینان و تشفی کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے جب میں چاہتا ہوں تو میں ایک پیچیدہ مگر اسی قسم کے عمل میں سے گزر جاتا ہوں۔ دو قسم کے احساس کم و بیش میرے ذہن کے سامنے بیّن طور پر موجود ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو شاید ایسے احساس کا ذائقہ پیشین خیال کیا جاتا ہے، جو معرض حقیقت میں آلنے ہی والا ہے۔ جس حد تک میری قوت ارادی کا تعلق ہے میں نسبتی تکلیف و لذت سے فیصلہ کرتا ہوں۔ میں ہر صورت کا تصوری طور پر امتحان کرتا ہوں، اور اس کو اختیار کرتا ہوں جو بہ حیثیت مجموعی سہل ترین ہوتی ہے۔ حقیقی احساس کے اندر جو شے الٹنے پلٹنے اور بے قاعدہ جد و جہد کے مساوی ہے، استحضاری احساس میں وہ مجوزہ طریق کردار کو اختیار کرنے کی دشواری ہوتی ہے۔ جب مجھے تشفی ہو جاتی ہے تو میرا ذہن اس طرز عمل کو اختیار کر لیتا ہے جس میں کم سے کم زحمت ہوتی ہے؛

(۱۳) جو تمثیل فطری طور پر ہمارے سامنے آتی ہے، اور واقعات کو بہترین طریق پر بیان کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے، وہ اقل مزاحمت کا میکانیکی اصول ہے۔ ایک جسم جو کئی قوتوں کے زیر اثر ہوتا ہے اس جہت میں حرکت کرتا ہے جس میں مخالف قوتوں کا نتیجہ سب سے کم مرتب ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مختلف خواہشیں اس طرح پر عمل کرتی ہیں کہ ارادے کا اخراج اس راہ سے ہوتا ہے جس میں لذت الم کے مقابلے میں سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ لذت بخش حالت کا توازن پائیدار ہوتا ہے، اور مولم حالت کا ناپائیدار الم کی حالت میں حالات میں خفیف سا تغیر پیدا کر دو، تو فاعل خود بخود اس طرح کا ایک نیا طرز اختیار کر لیتا ہے، گویا چشمے کا بند توڑ دیا گیا ہے۔ لذت کی صورت میں ان کو بدلو، تو سابقہ حالت کی طرف پلٹنے کا رجحان ہوتا ہے۔ ایک حالت میں تو ہمارے پاس ایک ایسا جسم ہوتا ہے، جس کو چٹان کے کنارے پر خارجی

قوتوں نے تھام رکھا ہے اور اس کی ایسی حالت ہوتی ہے کہ اگر اس کے سہارے نکال لئے جائیں، تو یہ فوراً گر پڑے۔ دوسری حالت میں ایسے جسم سے مثال دی جا سکتی جس کا توازن صحیح ہے، جس میں اگر خفیف سا تغیر بھی ہو تو یہ ہمیشہ اپنی اصلی حالت کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ ایک ایسے ابہام و غلطی سے بچنے کے لئے جس میں پڑ جانے کا امکان ہے، یہ کہہ دینا نامناسب نہ ہوگا، کہ ممکن ہے کہ ارادے کا اس وقت بھی بہت کم اثر ہو جب محدود کرنے والے حالات زیادہ تر تصوری ہوتے ہیں زیادہ مولم حالت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ کمتر پائیدار بھی ہو۔ یہ ایسی حالت ہوتی ہے کہ جس میں پائیداری کے خلاف اور کبھی سبب ہوتا ہے۔ خوف جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں ذہنی حالت کو اس قدر مختل کر دیتا ہے، کہ ذہن کسی متعین طریق عمل کو اختیار نہیں کر سکتا۔ وار کرتے وقت ہاتھ کانپتے ہیں، حالانکہ انسان جانتا ہے کہ یہ میرے لئے ضروری ہے۔ کردار کے ذہنی شرائط کا تعین کرنے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ ہم جذبات کی کشش اور ان کے محض المناک اور لذت بخش ہونے پر غور کریں۔ ہم از خود جس طرح سے کہ خارجی عالم کے حالات کو متغیر نہیں کر سکتے، اسی طرح سے اپنے جسم کی حالتوں کو بھی متغیر نہیں کر سکتے۔ المناک خیال اگر کسی شدید جذبے کے ہیجان کا باعث ہوتا ہو، اور متعدد روابط سے ہماری فکر کے عادتی معروضات سے تعلق رکھتا ہو تو اس کو محض المناک نہیں کہہ سکتے، اگرچہ ہم یہ جانتے ہوں کہ الم سے کسی علاج کا پتہ نہیں چل سکتا۔ بے فائدہ افسوس پر غور کرنے سے باز رہنا اتنا ہی دشوار ہوتا ہے، جتنا کہ کسی جسمانی بار سے بچنا۔ ارادہ مفلوج ہو جاتا ہے۔ اور بہادر آدمی یہ محسوس کرتا ہے کہ بہترین صورت یہی ہے، کہ الم کا مقابلہ کیا جائے۔ یہاں تک کہ اس کی حسیت اس سے ہر وقت دوچار ہوتے رہنے سے مردہ ہو جاتی ہے؛

(۱۴۱) لہٰذا نظریئے کی پوری طرح سے تشریح کرنے کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ ارادہ کے حلقہ پر غور کیا جائے یا (جیسا کہ ایک نظریہ کی رو سے

کہا گیا ہے) ایک فعل اختیاری کی تحلیل کی جائے۔ مثلاً مجھے ایک معمولی سا پسند کا فعل انجام دینا ہے۔ یعنی پانی کے گلاس اور شراب کے گلاس میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ہے۔ میرے نزدیک یہ عمل دراصل کردار کی دو صورتوں کا ذہن میں اعادہ کرنے پر مشتمل ہے، جو اس وقت اس کے سامنے ہیں۔ مثلاً مجھ کو شراب پینے کی لذت کا ذائقہ پیشیں، دونوں میں سے کسی ایک گلاس تک پہنچنے کی دشواری، تفاوت مصارف اخلاقی و طبی خیالات متاثر کرتے ہیں اور فیصلہ اقل مزاحمت کے اصول کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس قدر سادہ صورت میں بھی کل عامل محرکات کی تحلیل ناممکن ہوگی۔ ممکن ہے کہ اجمالی طور پر ان کا مقابلہ و موازنہ ناممکن ہو۔ بہر حال میں اس سادہ عمل کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں کہ کونسی شئے سب سے زیادہ آسانی کے ساتھ مل سکتی ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جس صورت میں بہت زیادہ بلاواسطہ غور کیا جاتا ہے، وہی سب سے زیادہ سہل معلوم ہوتی ہے۔ اس صورت میں میرا پانی یا شراب کا گلاس پینا اتفاق وقت پر مبنی ہوگا۔ یعنی میرے ارادے کے علاوہ اور حالات اس کے ذمہ دار ہونگے۔ اب فرض کرو کہ میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ کسی ایسے عمل کا کیا نتیجہ ہوگا، جس کا میرے ارادہ سے مطلقاً کوئی تعلق ہی نہیں ہے (فرض کرو کہ اسی حالت میں کسی اور شخص پسند کا) اس صورت میں بھی میں واقعات کی تمام آنے والی علامات کا اعادہ کرونگا۔ مگر اس آخر الذکر حالت میں میرا ذہن معطیات پر خود بخود میکانیکی طور پر عمل کریگا۔ یہ بعض واقعات کو لیتا ہے منطقی اصولوں کے مطابق ان کو مرتب کرتا ہے۔ اور ایسا نتیجہ نکالتا ہے کہ جو اس بنا پر کم و بیش تیقن سے نہیں نکلتا کہ نتیجہ المناک یا لذت بخش ہے۔ اس میں شک نہیں کہ میرا ارادہ اس امر کا تعین کرتا ہے کہ آیا میں استدلال کروں یا نہ کروں۔ اگر میں استدلال کرنے کا فیصلہ کرتا ہوں تو میں ایک مقررہ اصول کو استعمال کرتا ہوں۔ (جس کو اگر صحیح طور پر عائد کیا جاتا ہے) تو ایک مقررہ نتیجہ نکل آتا ہے۔ ایک قسم کے معطیات کے مجموعے سے صرف ایک ہی نتیجہ نکل سکتا ہے پہلی صورت میں میری عقل کے

سامنے دو راستے کھلے ہوتے ہیں۔ واقعات کا وہ سلسلہ جس کا اختتام شراب پر ہوتا ہے، حقائق کے اسی قدر مطابق ہوتا ہے، جتنا کہ وہ سلسلہ جس کا انجام پانی پر ہوتا ہے۔ اس زاید حقیقت کے داخل کر لینے سے کہ یہ خوشگوار ترین ہے، ان دو سلسلوں میں سے ایک عمل میں آجاتا ہے میں کہہ سکتا ہوں، کہ یہ اس بنا پر وقوع میں آتا ہے کہ میں جانتا ہوں یا مجھے ادراک ہوتا ہے، کہ یہ خوشگوار ترین ہے۔ مگر جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، یہ اس امر کے کہنے کا ایک گول مول طریقہ ہے کہ میں اس کو خوشگوار ترین محسوس کرتا ہوں یا اس سے بھی زیادہ سادگی کے ساتھ یوں کہو کہ یہ میرے لئے خوشگوار ترین ہے۔ کیونکہ یہاں علم وہی شے ہے جو کہ تخیل کرنے والے ذہن کیلئے احساس ہے۔ یا اگر علم کو وسیع تر معنی میں استعمال کیا جائے اور اس میں استحضاری احساس کو شامل کیا جائے، تو احساس اساسی حقیقت ہوگی اور علم تخیلی احساس پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس صورت میں پیشین گوئی اپنے آپ کو پورا کر لیتی ہے دوسری حالت میں میں ایک واقعے کو پہلے سے دیکھتا ہوں کیونکہ یہ ہونے والا ہے۔ اس صورت میں یہ ہونے والا ہے کیونکہ میں اس کو پہلے سے دیکھتا ہوں۔ میری پیش بینی اس کے وقوع کی اہم ترین شرط ہے، اور اس صورت میں میری پیش بینی ارادہ بنجاتی ہے ؎

(۱۵) میرے نزدیک نظریۂ اختیار کا حامی ان واقعات کی غلط ترجمانی کرتا ہے۔ دونوں صورتوں میں ایک حد تک واقعات کی پیش بینی ایک ہی نوعیت کی ہے۔ مگر اس حد کے بعد ایک صورت میں ایک مزید شرط کی ضرورت ہوتی ہے جو دوسری صورت میں لاحق نہیں ہوتی۔ چونکہ اس شرط کا مدار اس شخص پر ہوتا ہے جو پیش بینی کرتا ہے اس لئے یہ اختیاری معلوم ہوتی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ محض اس کی ساخت کا ایک مظہر ہوتی ہے جب کسی دوسرے شخص کو عمل کرنے کے قریب دیکھتے ہیں، تو ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اس کا ذائقہ بھی معطیات میں داخل ہے اور اس کے فعل کا اسی طور سے اندازہ کر لیتے ہیں جس طرح کسی اور آئندہ واقعہ کا۔ جب ہم خود کسی فعل کو

انجام دینے والے ہوتے ہیں، تو ہم کسی نہ کسی طرح سے یہ خیال کرتے ہیں کہ اس کا عمل میں لانا یا نہ لانا ہمارے قبضۂ قدرت میں ہے۔ اس لئے ہم کل فیصلے کو اختیاری سمجھتے ہیں۔ تاہم میں اس استدلال پر کچھ زیادہ گفتگو کرنا نہیں چاہتا، بلکہ ایک ایسی بات بتانا چاہتا ہوں جس سے اکثر غفلت برتی جاتی ہے، اور یہ وہ دشواری ہے، جو ہم کو ان دو قسم کی پیش بینیوں میں پیش آتی ہے۔ تجربے سے آہستہ آہستہ ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارادے کا حقیقی دائرۂ عمل کونسا ہے۔ خود اپنے کردار کے متعلق ہم سے پیش بینی میں بہت غلطی ہوتی ہے۔ خواہشوں کو توقعات اور نفرتوں کو ناممکن الوقوع سمجھ لیا جاتا ہے۔ ایک کامل منطقی ذہن ایسے نتائج اخذ کریگا، جو لذت والم کے اثر سے متاثر نہ ہونگے۔ غلطی کی نفرت اور الم کی تکلیف کا توازن ہوجائیگا۔ اس کے جذبات اس کو اس امر پر آمادہ کرینگے کہ حساب میں اضافہ کرے لیکن وہ اس کو اس پر آمادہ نہ کرسکیں گے کہ دو اور دو پانچ ہولتے ہیں۔ مگر ایسے ذہن کا ملنا کچھ دشوار نہیں ہے۔ جو اپنی توقعات کو ان کے اصلی دائرے سے بڑھنے نہیں دیتا۔ منطقی چکی جب ایک بار چل جاتی ہے، تو اس سے لذت والم کے لحاظ کے بغیر نتائج نکلے چلے جاتے ہیں۔ مگر ہم اس کے چلانے یا اس کے عمل میں خلل انداز ہولنے سے گھبراتے ہیں۔ ہم اپنی ہی کھچڑی پکالتے ہیں۔ ذہن کو معلوم نتائج پر غور کرلنے سے جو نفرت ہوتی ہے وہ ہم کو پوری طرح اندازہ نہیں کرنے دیتی اور جب ہم عمل کی بہت نوبت پر مواد میں دخل دیتے ہیں تو انجام کار ان تناقضات اور بے بنیاد تعصبات کا خاتمہ ہوجاتا ہے، جن کو ہم عقائد انسانی کے نام سے جانتے ہیں۔ مختصر یہ کہ طویل تجربے ہی سے ہم یہ جان سکتے ہیں، کہ وہ پیشین گوئیاں کونسی ہیں جو اپنے آپ کو پورا کرسکتی ہیں اور وہ کونسی ہیں جن کا مستقبل پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اگر اب بھی اس وہم سے بچنا دشوار ہو کہ چونکہ ایک شئے کی ہم خواہش کرتے ہیں اس لئے یہ ہوگی تم، تو یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ تمام وہ مذاہب جن کی بنیاد ذہنی نشو ونما کے ابتدائی مدارج میں پڑی ہے کس طرح اس بات کے مدعی ہیں کہ تقدیر پر ارادہ غالب آسکتا ہے اور دعائیں جو خواہشوں کا مظہر ہوتی ہیں،

ستاروں کی گردشوں پر حکومت کر سکتی ہیں۔ توقع اور ارادہ ایک جڑ سے نکلے ہیں اور ہم اپنی ذہنی اعمال میں ان میں سے ہر ایک کو اسکے خاص مرتبہ پر بہت ہی تدریجی اور دشوار عمل کے ذریعے سے لا سکتے ہیں۔

(۱۶) اس امر کا جاننا بھی اس قدر دشوار ہے کہ ہم کو کس شے کی خواہش ہے جتنا کہ اپنی خواہشوں کی قوت کا متعین کرنا۔ محرک کا عمل حد سے زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ ممکن ہے ہمارے سامنے بظاہر متناقض صورتیں آئیں مثلاً بعض لوگوں کو تاریک ترین امکانات پر غور کر کے بظاہر خوشی ہوتی ہے۔ اس کی کامل توجیہہ تو نفسیاتی کرینگے۔ اس کی وجہ کچھ تو شاید یہ ہوتی ہے کہ کسی خاص قسم کی خوش بختی کو عام بدنامی کے ساتھ مطابق کرنا فی الواقع مولم ہوتا ہے۔ ان شکوک اور اندیشوں کے رفع کرنے کے لیے جو ہمارے معمولی ہو جاتے ہیں المناک کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ اکثر اس کی وجہ شاید وہ جھجک ہوتی ہے (جو ذکی الحس مزاج کے اشخاص کے لئے حد درجہ مولم ہوتی ہے) جو کسی ایسے اچانک صدمے کے اندیشے سے ہوتی ہے، جیسا کہ کسی خوشگوار خواب سے اچانک چونک پڑنے کے بعد ہوتا ہے ہم اچانک بیداری کے ممکن صدمہ کے مقابلہ میں برے خواب دیکھنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ بعض وجوہ کی بنا پر غرور المناک جذبہ کے رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کے باقی رہنے سے زیادہ المناک ہوتی ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم کسی اور سبب کی وجہ سے رنجیدہ یا ناراض ہو جاتے ہیں، اور اس کے اظہار کے لئے کوئی بہانہ ڈھونڈ نکا لیتے ہیں۔ اس قسم کے استدلالات کو اگر تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے تو میں بہت دور جا پڑونگا۔ اب مجھے اس بحث کو اس نتیجے کا ایک بار اعادہ کر کے ختم کرنا چاہیئے، جس کو میں ثابت کرنا چاہتا تھا۔ کیونکہ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاق کا واضع نظریہ اس دعوے کے اچھی طرح پر سمجھنے سے حاصل ہو سکتا ہے جس کے سمجھنے میں اگر کہیں غلطی ہو گئی تو بے شمار مغالطوں میں پڑ جانے کا امکان ہے۔

(۱۷) پس اس صحیح دعوے کو کہ کردار کا تعین احساسات سے ہوتا ہے اکثر اس غلط دعوے کے ساتھ خلط ملط کیا جاتا ہے، کہ اس کا تعین فاعل اپنی

مسرت کے حکم سے کرتا ہے اس کا اظہار اس صورت میں ہوتا ہے، کہ ارادہ کا تعین ایک قسم کے قیاسی استدلال سے ہوتا ہے۔ کبریٰ ہمیشہ یہ ہوتی ہے کہ میں وہ راہ عمل اختیار کرونگا جس سے زیادہ سے زیادہ مسرت حاصل ہوگی۔ میں اس دعوے کی کامل صحت کو تسلیم نہیں کرسکتا۔ اگرچہ مجھے اس امر سے انکار نہیں ہے کہ اکثر حالتوں میں یہ دعویٰ تقریباً صحیح ہوتا ہے۔ دوسرے دعوے کو پہلے کی وسیع شکل تسلیم کرنا تو کجا، میں تو یہ کہتا ہوں کہ درحقیقت یہ متناقض ہیں۔ جب احساس سے کردار کا تعین ہوتا ہے، وہ حکم ہرگز نہیں ہوتا، اگرچہ یہ سنجیدہ احکام سے ناقابل انفکاک طور پر وابستہ ہوتا ہے یہ ایک سادہ ناقابل تحلیل واقعہ ہوتا ہے۔ اگر احساس کی تعریف نہ کریں بلکہ اس کو دوسرے الفاظ میں بیان کردیں تو ہمیں اسے ایک نفسی قوت کہنا چاہئے۔ محبت و نفرت خواہش اور تنفر ہمارے کردار کو اسی طرح متعین کرتے ہیں جس طرح جسمانی قوتیں ہمارے جسم کی حرکات کو متعین کرتی ہیں۔ ان کی ایک ممیز اور کم و بیش قابل تحقیق قیمت ہوتی ہے، جس کے متعلق ایک حکم تو صادر کرسکتے ہیں اگرچہ خود وہ حکم نہیں ہوتا۔ مثلاً تکان کا احساس ہماری قوتوں پر ایک مطلق حد عائد کردیتا ہے، اور اس سے کسی آئندہ لذت یا الم کا حوالہ مترشح نہیں ہوتا۔ اس کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حد تک موجود ہے، مگر اس کے متعلق اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہ بعض خارجی مظاہر کا ذہنی متلازم ہے (یا ہوسکتا ہے) جن کو عصبی قوت عضلی تناؤ وغیرہ کی اصطلاح میں بیان کیا جاسکتا ہے اور یہ اپنے علائق کے اعتبار سے اسی طرح ممیز و متعین ہے۔ یہی تمام بلاواسطہ جذبوں اور حسوں کے متعلق صحیح ہے۔ یہ جیسے ہوتے ہیں ویسے ہی ہوتے ہیں اور بجائے اس کے کہ ہمارے احکام کا نتیجہ ہوں ہمارے احکام میں مضمر ہوتے ہیں۔ آئندہ لذات و آلام کے متعلق کسی حکم کے صادر کرنے کا امکان، ان کے وجود کو فرض کرتا ہے، جس طرح سے قوتوں کے عمل اور ردعمل کا اندازہ کرتے وقت ان کا وجود پہلے سے مفروض ہوتا ہے۔ یہاں تک اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں

ہے، کہ ہمارے لذات و آلام کسی طرح آئندہ تکالیف اور راحتوں سے منضبط ہوتے ہیں۔ اس خیال کی طرف اسی حد تک ذہن منتقل ہوتا ہے جس حد تک کہ ہمارے قریبی و فوری لذات و آلام کو آنے والے آلام و لذات کا ذائقہ پیشین تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں جو کم و بیش ذوی العقول کے تمام افعال کی ہوتی ہے، واقعی التذاذ (اور لہذا کردار) کم و بیش ہماری مستقبل کی پیش بینیوں سے متاثر ہوتا ہے۔ ایک ثانوی عمل پیدا ہو جاتا ہے، جو جذبات کے عمل کو منضبط کرتا ہے ایسا ہو سکتا ہے کہ جذبات اس قدر منضبط ہو جائیں کہ ہمارے فوری احساسات جس کردار کے داعی ہوں، وہ اس کردار کے مطابق ہو، جس کی ہماری مجموعی مسرت داعی ہو۔ مگر جہاں تک ہم پہنچے ہیں ممکن ہے ایسا نہو۔ یہ بات ہم کو اس مسئلہ تک لے آتی ہے جس سے ہم کو اب بحث کرنی ہے ہم مستقبل کی توقع سے صرف اس حد تک متاثر ہو سکتے ہیں جس حد تک کہ ہم ذوی العقول ہیں۔ لہذا ہم کو اس امر پر غور کرنا چاہئے کہ فوری احساس کا کورانہ عمل کس معنی میں عقل کے تابع اور اس سے منضبط ہوتا ہے، کیونکہ جن اصولوں سے اب تک بحث ہوئی ہے ان سے عام اصولوں کا شاعرانہ لحاظ مترشح نہیں ہوتا۔ ہر نقطہ پر انسان کا عمل اس کے احساسات سے متعین ہوتا ہے لہذا اس کا تمام تر مسلک تغیر پذیر احساس یا بہ الفاظ دیگر اس کے قانون پر مبنی ہوتا ہے لیکن یہ انسان اور حیوان دونوں پر مساوی طور پر صادق آتا ہے اور اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ ایک عام اصول کے تسلیم کرلنے سے کیا نتیجہ نکلتا ہے۔

۴۔ عقل کردار کے متعین کرنیوالے عامل کی حیثیت سے

(۱۸) لہذا ہمیں اب اس امر پر غور کرنا ہے کہ کس اعتبار سے ہر شخص کا کردار اس کی عقل سے متعین ہوتا ہے۔ ابتداء ہم کو ایک واضح مگر اہم امتیاز کی طرف توجہ کرنی چاہئے۔ ایک اعتبار سے ہم سب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ تمام کائنات معقول ہے یعنی وہ اعتبار جس سے کہ ہم محض ایک اصول کی صحت و صداقت کا دعویٰ کرتے ہیں وہ اعتبار جس سے کہ بہ لحاظ معقولیت ایک پتھر کے گرنے اور ایک منطقی کے دماغ کے عمل کر لنے میں کوئی امتیاز

نہیں ہے۔ جتنا جتنا ہم غیر عضوی سے عضوی کی طرف اور ادنیٰ ترین عضویہ سے اعلیٰ ترین عضویہ کی طرف بلند ہوتے ہیں تو عملی ضابطہ، اگر میں اس قانون کو اس نام سے منسوب کر سکتا ہوں، جس کو عموماً قانون مظاہر کہتے ہیں مسلسل و پیچیدہ ہوتا چلا جاتا ہے، اور بہت جلد اس حالت پر پہنچ جاتا ہے، کہ ہماری بیان کی تمام قوتیں اس کے سامنے عاجز ہو جاتی ہیں۔ لیکن اس اعتبار سے ہر ایسا اصول جس کا تعقل ہو سکتا ہے، معقول ہوتا ہے جس کے معنی اس مشہور دعوے پر مہر توثیق ثبت کر لئے گئے ہیں، کہ اتفاق محض جہالت کا نام ہے۔ نیز یہ کہ اس اعتبار سے کوئی کردار کسی دوسرے کردار سے کم و بیش معقول نہیں ہو سکتا۔ حد سے زیادہ غیر منطقی ذہن کے احمقانہ تخیلات کا بھی سبب ہوتا ہے اور ان کی توجیہہ ہو سکتی ہے بشرطیکہ ہم فاعل کے ذہن کو دیکھ سکیں ماؤف الدماغ شخص کی اغلاط کا بھی اسی طرح سے سبب ہوتا ہے، جس طرح سے واضح ترین مفکر کے صحیح ترین احکام کا سبب ہوتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے، کہ جب ہم اس لفظ کو، ایک شے اور دوسری شے کے مابین امتیاز کی بنیاد بنا لیتے ہیں تو اس کو مختلف معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاطون کا کردار معقول ہے یا یہ کہ کتے یا پتھر جبلی یا میکانیکی طور پر عمل کرتے ہیں تو ہماری یہ مراد ہوتی ہے کہ فلاطون ایسا ذہن رکھتا ہے جس سے وہ ایک کلی قاعدے کو سمجھ سکتا ہے اور ایک خاص قسم کے منطقی عمل پر قادر ہے۔ اور یہ حالات اس کے کردار کا تعین کرتے ہیں۔ وہ ایک باشعور استدلال کرنے والا موضوع بھی ہے، اور معروض بھی ہے اور اس امتیاز کو شاید یہ کہہ کر بھی ظاہر کیا جا سکتا ہے، کہ ہر مظہر جس کا تصور ہو سکتا ہے، معروضی طور پر معقول ہوتا ہے، یا یہ کہ اس کا ایک متعین قانون ہوتا ہے، برخلاف صاحب ذکاوت جانداروں کہ صرف یہی موضوعی طور پر معقول ہوتے ہیں یا یہ کہ ان کے کردار کا تعین انتاجات واور اکات سے ہوتا ہے۔ اس آخری معنی میں انسان نہایت مختلف مدارج میں معقول و غیر معقول ہو سکتے ہیں لیکن پہلے معنی میں غیر معقول نقیض ہے یا بہ الفاظ دیگر اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔

(۱۹) پس عقل کو اس معنی میں سمجھ کر جس معنی میں کہ یہ امتیاز کی بنیاد بن سکتی ہے، ہم کو یہ معلوم ہو گا کہ کردار کو ایسے مختلف معنی میں، معقول کہا جاتا ہے جن میں باہم ربط تو ہے، مگر جو بعینہ ایک نہیں ہیں۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ انسان اس حد تک معقول ہے جس حد تک اس کی عقل اس کے جذبات پر قابو رکھتی ہے۔ گویا عقل ایک علٰحدہ قوت ہے جو کسی طرح سے اور قوتوں پر حکومت کرتی اور ان کو دباتی ہے۔ انسان کو اس حد تک معقول کہہ سکتے ہیں، جس حد تک کہ اس میں یہ قوت نہایت ہی اعلیٰ درجے پر ہوتی ہے اور جس حد تک کہ وہ بعض کلی اصول کو سمجھتا ہے اور وہ اس کے کردار کو متاثر کرتے ہیں۔ اس سے ایک طرف یہ بھی ظاہر ہو سکتا ہے کہ وہ صحیح طور پر استدلال کرتا ہے، اس لیے اس کو عالم کے ایسے تعقل ہوتے ہیں جو حقیقت کے مطابق ہوتے ہیں۔ اور دوسری طرف یہ کہ اس شے کے متعلق جو سب سے زیادہ پسندیدہ و مستحسن ہے اس کا فیصلہ مستقل و غیر متناقض ہے۔ اس سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس طرح پر عمل کرتا ہے جس سے ان چیزوں کو جن کی اسے خواہش ہوتی ہے، حاصل کر لیتا ہے، یعنی وہ جانتا ہے کہ وسائل کو غایات کے کیونکر مطابق کیا جاتا ہے ممکن ہے کہ ہمارے ان سب سے علاوہ اور ماوراء کچھ مراد ہو، اور وہ یہ کہ اس کی انتہائی غایتیں کسی ایسے معنی میں معقول و قابل قدر ہیں، جن کا ابتک تعین نہیں ہوا ہے۔ مختصر یہ کہ عقل جذبہ، فقدان فکر، یا وسائل و غایات کے مابین فقدان تناسب کا مقابل ہو سکتی ہے یا اس سے عدم تناقض اور علوئے مقصد ظاہر ہو سکتا ہے۔ حیوان کو، بے قابو جذبات کے انسان کو، احمق محض کو، یا ایسے عقلمند و فرزانہ انسان کو جو باوجود عقل و فراست کے کسی خالص خود غرضی یا نفس پرستی کی غایت میں مبتلا ہو، ان سب کو غیر معقول کہہ سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرتے وقت کہ معقول عمل کی غیر معقول عمل کے مقابلے میں کیا خصوصیات ہیں، ہم ان مفہوموں پر ضمناً بحث کرینگے۔

(۲۰) عقل اور جذبے کا مفروضہ اختلاف بالکل بے معنی ہو جاتا ہے

اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں، کہ عقل ایسی قوت ہے، جو جذبات سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے اور ان پر خارجی ناظر کے طور پر غور کرتی ہے۔ میرے نزدیک عقل و احساس ایک وحدت میں اس طرح سے وابستہ ہیں کہ انکو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ پسند کا ہر فعل جذبات میں ایک کشمکش کے مساوی ہوتا ہے، جن کے اندر کم و بیش عقل ہوتی ہے، مگر ان کی تحویل بے جذبہ عمل میں نہیں ہو سکتی۔ جو شخص شراب کی لذت اور فریضہ کی کشمکش میں مبتلا ہوتا ہے، تو اس کے عقل اور جذبہ میں تصادم نہیں ہوتا، بلکہ نفس پرستی کی لذت اور وطن کی محبت، یا خوف دوزخ یا شعوری ابتزال کی نفرت میں تصادم ہوتا ہے۔ اگر ایک جذبہ کی مزاحمت سے اس کو تکلیف ہوگی تو وہ دوسرے کی مزاحمت نہ کریگا۔ دونوں طرف جذبے ہونے لازمی ہیں ورنہ کشمکش ناممکن ہوگی۔ ایک معقول آدمی کا ایک نامعقول آدمی کی نسبت تحریص شرابخوری کی مزاحمت کرنے کا زیادہ امکان ہے۔ یعنی عقلی قویٰ کا جس قدر نشو و نما زیادہ ہو گا۔ اتنی ہی شراب کی محبت کم ہوجائیگی۔ مگر یہ دعویٰ اصل گفتگو سے بہت مختلف ہے، اور نا قابل انکار حقیقت کے بالکل ہی مختلف عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ مختصر یہ کہ عقل کی نوعیت کچھ ہی ہو، یہ ایسی قوت ہوتی ہے۔ جس کی بنا پر ہم بعید اور آئندہ کا لحاظ کرکے عمل کر سکتے ہیں۔ پس ایک شخص جس حد تک کم معقول ہوتا ہے، وہ ایسی محرکات کے اثر میں ہوتا ہے جو بصورت دیگر عمل پیدا نہ ہوتے۔ جسم کی فوری اشتہا ایسے محرکات سے قابو میں رہتی ہے، جن پر صرف انسان ہی قادر ہوتے ہیں۔ اس کی ذہنی آنکھ زمان بازاہی کو نہیں بلکہ دور افتادہ ہوی کو بھی دیکھتی ہے۔ اس حد تک عقل انسان کو ان معطیات میں اضافہ کرنے پر آمادہ کرتی ہے، جن سے اس کے کردار کا اندازہ ہو سکتا ہے یا جس قدر انسان میں عقل زیادہ ہوگی اتنے ہی وہ صورتیں زیادہ ہونگی جن سے کہ اس کے احساسات متاثر ہو سکتے ہیں۔

(۲۱) لیکن جس خیال کی بنا پر ہم عقل و احساس کا مقابلہ کرتے ہیں، اس کی

کچھ اور بھی وجہ ہے۔ ہمارے کردار کا بہت بڑا حصہ میکانیکی ہوتا ہے۔ اس کا یا تو شعوری محرکات سے تعین نہیں ہوتا، اگر ہوتا ہے تو ایسے محرکات سے ہوتا ہے، جو اگرچہ ایک لمحہ کے لئے شعوری سطح تک آتے ہیں مگر جونہی ان کا احساس ہوتا ہے، فراموش ہو جاتے ہیں۔ ہمارے شعوری کردار کے بھی دو حصے ہیں، ایک حصے کو جبلی کہتے ہیں اس میں غایات بعید کا لحاظ نہیں ہوتا اور دوسرے کو معقولی، اس میں غایات بعید کا لحاظ ہوتا ہے۔ عمل کی یہ اشکال غیر محسوس مدارج سے ایک دوسرے میں ملجاتی ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک چڑیا اپنا گھونسلہ جبلی طور پر بناتی ہے۔ اس سے ہمارا یہ انکار کرنا مقصود ہوتا ہے، کہ اس کو نتائج کا کوئی خیال ہوتا ہے۔ اور ہم یہ دعویٰ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ اس لئے بناتی ہے، کہ خود گھونسلا بنانے کا فعل اس کے لئے لذت بخش اور نہ بنانا مولم ہے۔ ایک آدمی بھی ممکن ہے اسی طرح سے جبلی طور پر کھانا کھانے میں مصروف ہو، یعنی اس نے اس امر پر غور نہ کیا ہو، کہ کھانے سے اس کی صحت پر کیا اثرات مرتب ہونگے۔ ممکن ہے یہی فعل معقول ہو۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے، جب نتائج پر غور کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً وہ ایک خاص موقع کے لئے قوت حاصل کرنے کے واسطے ارادۃً کھاتا ہے۔ جب نتائج ظاہر ہو جاتے ہیں، تو جبلی فعل عقلی بن سکتا ہے اور جب نتائج کا لحاظ ترک کر دیا جاتا ہے تو عقلی فعل بھی جبلی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے جبلی فعل اس وقت میکانیکی بنجاتا ہے، جب اس کو اس طرح سے کیا جاتا ہے کہ اس کا شعور پر کوئی اثر نہو۔ یہ اسوقت بھی ارادی ہو سکتا ہے۔ اس طرح سے کہ اگر فاعل کی توجہ منعطف ہو جائے، تو وہ ممکن ہے، اس سے باز رہے۔ عادتی افعال ان تمام مدارج سے گذرتے ہیں۔ ایک شے کو پہلے ہم کسی حد تک شعوری محرک کے ساتھ انجام دیتے ہیں۔ رفتہ رفتہ اس کو اس طرح سے کرنے لگتے ہیں کہ پہلے نتائج کا خیال نہیں رہتا۔ اور پھر احساس تک مٹ جاتا ہے۔ اور اس کے اندر یہ فرق ہو جاتا ہے، کہ پہلے اس فعل کے انجام دینے کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی تھی اب اس سے باز رہنے کے لئے شعوری کوشش کی

ضرورت ہوتی ہے۔ ہماری حالت ایسے شخص کی سی ہے جو زنجیروں میں بندھا ہوا چلتا ہو اور اس کو ان کا خیال نہ رہا ہو، کہ اچانک کوئی شے اس کو اپنی مقررہ حدود سے آگے بڑھنے پر آمادہ کرتی ہو اور آخرکار وہ پابندی ولاچاری کو محسوس کرکے منغص ہوتا ہو۔ پس محرک ایک نہفتہ قوت ہوتی ہے جو اپنے آپ کو شعور میں صرف مخالف عمل کے تحت ظاہر کرتی ہے۔

(۲۲) اب ہم پھر اپنے شراب خوار کی طرف لوٹتے ہیں۔ فرض کرو کہ وہ خواہش محسوس کرتا ہے مگر فریضہ یا خاندان کی مضرت کے محض خیال سے وہ خواہش فوراً رفع ہو جاتی ہے۔ عوام کی اصطلاح میں ہم کہتے ہیں کہ اس کے جذبہ کو عقل نے مغلوب کر لیا۔ لیکن اگر فریضہ اور بال بچوں کی محبت کا احساس قوی جذبہ کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا، جو نہایت شدت کے ساتھ عمل کرنے کی قوت رکھتا تھا، تو محض عقلی ادراک کا کوئی اثر نہ ہوتا۔ اس کے ضمیر یا اس کی بال بچوں کی محبت نے اس میں ایک عادت پیدا کر دی ہے، اور وہ ایک عقلی مشین بن گیا ہے۔ وہ ایک خاص اصول کے مطابق ان احساسات کو عمل میں لائے بغیر عمل کرتا ہے، جن سے کہ یہ عادت ابتدا میں قایم ہوئی تھی۔ اس اصول کے توڑنے کے لئے ایک کوشش کی ضرورت ہوتی ہے، جس طرح پہلے اس اصول کے مطابق عمل کرنے کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی تھی۔ بال بچوں یا فریضہ کا خیال شراب نوشی کے فعل کو جو ذرا دیر پہلے ایک فطری جبلت کی تشفی تھا، ایک مقررہ اصول کی خلاف ورزی میں بدل دینے کے لئے کافی ہے غالباً عادت کی بنا پر اتنی نہفتہ قوت عملی صورت میں نہیں بدلتی جتنی کہ تحریص کی مدافعت کی غرض کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ عقلی عمل اس کو ایک نئے عنوان کے تحت لے آتا ہے اور اس حد تک بالکل صحیح ہوتا ہے کہ اس کے جذبے پر عقل غالب آجاتی ہے۔ مگر ایسا خالص منطقی عمل کے بدولت نہیں ہوتا بلکہ

اُس حقیقت کی بنا پر ہوتا ہے کہ عقل ایک نئے قوتوں کے مجموعے کا انکشاف کرتی ہے جو ضروری حد تک عمل کرنے کے لئے تیار رہتی ہیں ؕ

(۲۳) پس ہمارے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ ہم علامات ہی سے محسوس کرتے ہیں۔ اور علامات ہی سے استدلال کرتے ہیں۔ جب ہم کسی منطقی عمل میں مشغول ہوتے ہیں تو ان علامات کے پورے معنی ہم کو آسانی کے ساتھ یاد آجاتے ہیں، جن کے ذریعہ سے یہ عمل ہو سکتا ہے۔ علامات محض اس لئے مفید ہوتی ہیں کہ ان کی بنا پر ہم اس دشوار عمل سے بچ جاتے ہیں۔ اسی طرح ہمارے احساسات کا تعین ان معنی کو فعلی طور پر عمل میں لائے بغیر ہوتا ہے جو ان سے سمجھ میں آسکتے ہیں۔ سرخ جھنڈے کو دیکھ کر ممکن ہے میں بندوق کی مار کے حلقہ سے گذر جانے سے باز رہوں اور میرے تخیل میں اپنے جسم سے گولی کے گذرنے کے تمام نتائج کا اعادہ نہ ہو۔ اگر اس خطرہ کے برداشت کرنے کا محرک قوی ہو تو ممکن ہے نہفتہ جذبہ کی نسبتہً بڑی مقدار کو فعلی جذبہ کی صورت میں بدلنے کی ضرورت ہو۔ اور چونکہ اکثر ہم ایسا کرنے سے قاصر رہتے ہیں، اس لئے ہم ایسے خطروں میں پڑ جاتے ہیں جن کے نتائج پر اگر ہم واضح طور پر غور کرلیتے تو ہمیں ان سے بچنا چاہئے تھا۔ ہم اپنے راستہ کو لبظاہر نہایت ہی موہوم آگ سے درست رکھتے ہیں، اور صرف ایسی قوتوں کو عمل میں لاتے ہیں جو واقعی مزاحمت پر غالب آنے کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ مگر یہ فرض کرنا بہت بڑی غلطی ہوگی کہ محض آواز لگانا ہی کافی ہوتا ہے۔ اگر قوت، فریب اور ضروری امداد کے لئے تیار نہ ہو تو کامیابی نہیں ہوسکتی اور عموماً کھیل کا اس طرح سے فیصلہ ہو جاتا ہے جس طرح کہ تاش کے مشاق کھلاڑی محض پتے دکھا کر لیتے ہیں اور پورا کھیل کھیلنے کی ضرورت نہیں ہوتی ؕ

(۲۴) کوئی ایسا نظریہ صحیح نہیں ہو سکتا جو درحقیقت اس بات کا مدعی ہو، کہ عقل و احساس دو علٰحدہ اور مستقل قوتیں ہیں حالانکہ ان میں سے ایک قوت کے متعلق صحیح معنی میں یہ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ دوسرے پر حکومت کرتی ہے۔ عقل کوئی ایسی شے نہیں ہے جو جذبات پر ایک بالکل نئی شے

کی طرح سے طاری ہو جاتی ہو۔ ادنیٰ واعلیٰ عضویوں کے مابین کوئی قطعی حد فاصل نہیں ہے حیوانی جبلت کو عقل مضمر سمجھنا چاہیئے، یا عقل کو بہت ہی زیادہ ترقی یافتہ جبلت خیال کرنا چاہیئے جبلت ایسی عقل ہوتی ہے، جو فوری و قریبی تک محدود ہوتی ہے اور خود اپنے عمل پر غور کرنے کے قابل نہیں ہوتی۔ عقل ایک وسیع جبلت ہوتی ہے جو بعید کو سمجھتی ہے، اور خود اپنے اعمال کا شعور رکھتی ہے۔ کل فطرت کی ترقی سے فطرت عقلی اور فطرت جذبی دونوں کی ترقی ظاہر ہوتی ہے، نئی حسیتوں کے نشو ونما سے مظاہر کے مابین نئی خصوصیات و نئے علائق دریافت کرنے کی قوت کا نشو ونما پایا جاتا ہے۔ میکانیکی قوتوں کی نشو ونما سے اشیا کو نئے مجموعوں میں ترکیب دینے اور اس طرح عواطف کو پیدا کرنے کی قوت کا نشو ونما ظاہر ہوتا ہے۔ مجرد تعلقات کے قائم کرنے کی قوت اور علامات کے ذریعہ استدلال کرنے سے فکر میں جو وسعت ہوتی ہے اس کا ایتلاف ان کے مطابق جذبات کی پیچیدگی و تنوع کے مساوی نشو ونما سے ہوتا ہے۔ اگر ہماری طبیعت حب الوطنی فلسفہ مذہب وغیرہ جیسے الفاظ سے متاثر ہو سکتی ہے، تو ہمارے پاس صرف ایسی عقل ہی ہونی ضروری نہیں ہے، جو اس قسم کے اعمال کو انجام دے سکتی ہو، جو ادنیٰ حیوانوں کے امکان سے خارج ہیں، بلکہ ہماری حسیت بھی بہت سے نئے جذبات کے قابل ہونی چاہیئے۔ تاہم یہ ایک فطری امر ہے کہ ہم عقلی ترقی کو تغیر کی اصل سمجھیں اور ان لطیف تر طریقوں کی، جن سے ترقی یافتہ طبیعت کے انسان میں جنگ سے احساس کا فیصلہ ہوتا ہے یہ تعبیر کریں کہ احساس کی جگہ عقل نے لے لی ہے۔ لیکن یہ تعبیر اسی قدر غلط ہے، جس قدر کہ یہ رائے غلط ہو گی کہ بار بار آلات جن سے کہ ہم خفیف سی قوت کے صرف سے بڑے میکانکی نتائج حاصل کر لیتے ہیں، ہم کو قوت سے بالکل ہی بے نیاز کر دیتے ہیں۔ خاص آلات کے ذریعہ سے ایک بچہ بھی بہت بڑے اوزان اٹھا سکتا ہے مثلاً ایک اسپرنگ کے چھونے یا بجلی کی رو کے کھول دینے سے اس سے ہم یہ نتیجہ تو نہیں نکالتے کہ سعی بغیر قوت کے پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح ایک ترقی یافتہ عقل کے

نازک و پیچیدہ اعمال بہت جذبہ کے صرف کئے بغیر فاعل کے کردار کو متعین کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کی یہ وجہ نہیں ہوتی کہ وہ بغیر جذبے کے عمل کرتا ہے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اس کے جذبات نسبتہً پیچیدہ اور مہذب طریقوں سے عمل کرتے ہیں۔ جہاں ایک کند ذہن شخص کے لئے ایک طاقتور جذبے کے حقیقی محرک کی ضرورت ہوتی وہاں ان کے لئے صرف ایک لفظ کفایت کر جاتا ہے ؛

(۲۵) پس ہمارے پیش نظر یہ مسئلہ نہیں ہے کہ باعقل اور بے عقل وجود میں کیا فرق ہوتا ہے، بلکہ یہ ہے کہ ایسے وجود ہیں، جو جذبی اور عقلی دونوں اعتبار سے بلند مرتبے پر ہوتا ہے اور ایسے وجود ہیں جو دونوں اعتبار سے ادنی درجے پر ہوتا ہے کیا فرق ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات بھی کہہ دینی ضروری ہے کہ باوجودیکہ ان دو عنصروں میں بہت ہی قریبی تعلق ہے مگر ان پر علیحدہ علیحدہ بحث ہو سکتی ہے، مثلاً یہ کہ عقلی قوتیں متغیر ہو سکتی ہیں۔ اور جذبی قوتیں مستقل و غیر متغیر رہتی ہیں۔ عموماً اس طرح سے گفتگو کی جاتی ہے کہ گویا عقل جذبات کو کم کر کے ترقی کر سکتی ہے یا یہ کہ جذبات عقل کو نقصان پہنچا کر بڑھ سکتے ہیں۔ اگرچہ ہم اس دعوے کی صورت پر اعتراض کر سکتے ہیں مگر یہ ایسی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ یعنی خاص خاص حالتوں میں جذبی فعلیت بعض اقسام کی عقلی فعلیت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ بعض قسم کے احساسات کی ناقابلیت یقیناً بہ اعتبار علم ہمارے تجربہ کے حلقہ کو محدود کر دیتی ہے۔ مگر احساسات کی زیادہ ذکاوت، ممکن ہے منطقی اعمال کے لئے سنگ راہ ہو، جن کو ہمیشہ ایک طرح کے سکون کی ضرورت ہوتی ہے۔ عقلی قوت کا سب سے ظاہر پیمانہ وہ صحت ہوتی ہے، جس سے کہ ہم خارج کی حقیقی دنیا کا تمثل کرتے ہیں یہ مختلف حالتوں میں مختلف ہو سکتی ہے بلا اس کے کہ اس کے مطابق جو جذبی کیفیت ہوتی ہے، اس میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو۔ مثلاً ہم اس امر کا تعقل کر سکتے ہیں کہ دو شخصوں کو یکساں بھوک نے پریشان کر رکھا ہو، اور دونوں دنیا کو ایک عظیم الشان باورچی خانہ سمجھ رہے ہوں،

اور تمام اشیاء کو صرف ان دو عنوانوں کے تحت جمع کرتے ہوں یعنی وہ چیزیں جو کھائی جا سکتی ہیں اور وہ جو نہیں کھائی جا سکتی۔ مگر ان میں سے ایک اپنے اس فیصلہ کی صحت میں کہ کونسی چیز کھائی جا سکتی ہے اور کونسی نہیں کھائی جا سکتی، اور کھانے کے قابل چیزوں کے اپنے معدے تک پہنچا لینے کے وسائل نکالنے میں بہ اعتبار ہوشیاری ممکن ہے اپنے ساتھی سے بہت مختلف ہو۔ عقلمند، بے عقل کی نسبت بڑی دنیا میں رہتا ہے، اور وہ اس حد تک زیادہ عقلمند ہوتا ہے، جس حد تک اس کی دنیا واقعی ہوتی ہے۔ اس صورت میں بے عقلی کی انتہا اس حالت سے ظاہر ہوتی ہے جس حالت میں کہ انسان کسی وہم میں مبتلا ہوتا ہے۔ اور یہ فرض کر لیتا ہے کہ میرے اعضا کانچ کے بنے ہوئے ہیں یا اپنے ہاتھ میں یہ خیال کر کے آگ لے لیتا ہے، کہ میں کوہ قاف پر ہوں۔ با این ہمہ کامل تر بن صحت حواس اور وسائل کو غایات کے پوری طرح مطابق کر لیتے ہیں، اگرچہ کردار کی بعض اشکال شامل ہیں، مگر اس میں سیرت کا بہت بڑا حصہ شامل ہونے سے رہ جاتا ہے، اور اس اعتبار سے ایسے لوگ مساوی طور پر معقول ہو سکتے ہیں، جن کے کردار میں ممکن ہے کہ بیحد تفاوت ہو۔

(۲۶) یہی امور اس وقت بھی صادق آتے ہیں، اگر ہم اس سے مختلف معیار قرار دیں۔ عالم کا صحیح استحضار اس کو مستلزم ہے کہ ہم اپنے احساسات کا بھی صحیح استحضار کر سکتے ہیں ہم کہتے ہیں ایک صاحب عقل انسان خود اپنے دل کی حالت کو جانتا ہے۔ اور یہ ایسا علم ہے جس کو حاجی اور فلاسفہ متفقہ طور پر نادر کہتے ہیں کسی عام نام سے جو عطوفت متہیج ہوتی ہے اس سے اس عطوفت کا استحضار ہونا چاہیئے جو ہر جزئی حالت میں واقعاً متہیج ہوتی ہے۔ اگر میں اس اصول کو تسلیم کر لوں کہ مجھے تمام انسانوں سے محبت ہونی چاہیئے، اور پھر میں کسی خاص آدمی سے نفرت کروں، تو میرا عمل متناقض ہوگا۔ یہ بات حد سے زیادہ غیر معقول ہوگی کہ میں ہر انسان کے ساتھ مہربانی سے پیش آؤں سوائے اس کے (فرض کرو کہ) جس کے بال سرخ ہوں یا جس کی جلد سیاہ ہو۔ اس قسم کی اکثر حالتوں میں غیر معقولیت

عارضی طور پر تبدیلی سیرت کے مساوی ہوتی ہے۔ کسی ایسی علامت کا نظر آجانا جس سے انسان کو نفرت ہو، ایک طرح کا عضویاتی اثر رکھتا ہے جو اس کے اندر وحشی حیوان کے صفات کو بیدار کر دیتا ہے، اور ذرا دیر کے لئے خلق دوست کو شیطان بنا دیتا ہے۔ انسان اس وقت اپنے آپے میں نہیں رہتا۔ اسی طرح سے دوسری حالتوں میں جو شخص اپنے عالم تصوری میں رواقی ہوتا ہے، عالم حقیقت میں عواطف سے کام لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ممکن ہے، اور عموماً ہوتا ہے اور عقل کی ترقی اس قسم کے تذبذبات کو روکے گی۔ جوں جوں مشاہدہ کا رقبہ وسیع ہوتا جائیگا، دنیا کو ایک مربوط شے کی صورت میں دیکھنے کا رجحان بڑھیگا اور تمام مشاہدات کو عام اصولوں کے تحت لانے کا رجحان پیدا ہوگا اس سے کردار زندگی میں تسلسل و مطابقت پیدا ہو جائیگی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہم مختلف اوقات میں مختلف اصولوں پر عمل کرتے ہیں۔ ایک وقت میں تو ہمارا کردار اس قسم کے سطحی خیال سے متعین ہوتا ہے، جیسے کسی خاص رنگ کی ناپسندیدگی ہے۔ اور دوسرے وقت میں ہم سطحی خیالات سے تجاوز کر کے، بنی نوع انسان کے مفاد کو پیش نظر رکھتے ہیں جو اس قسم کی معمولی باتوں سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ عقل اس قسم کے حقیقی تناقضات کو کافور کر دے گی۔ لیکن اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ محض منطقی مطابقت مجنونانہ خصوصیات کے رفع کرلنے کے لئے کافی ہے۔ لغوترین خیال اور غیر معقول ترین تعصب کے موجود ہونے کی بھی ہمیشہ علت ہوتی ہے۔ اپنے کردار میں محض صوری تطابق پیدا کرلنے کے لئے تو یہ کافی ہے، کہ یہ علت معقول بن جائے۔ یعنی وہ محرکات جن سے میرے کردار کا تعین ہوتا ہے، ان کا استحضار ان عام اصولوں میں ہو جو میں قائم کرتا ہوں۔ اگر سرخ بالوں کا تنفر مجھے واقعاً متاثر کرتا ہے تو مجھے اپنے نظریہ میں بھی سرخ بالوں والے سے اسی قدر نفرت کرنی چاہیئے، جس قدر کہ میں واقعاً اس سے نفرت کرتا ہوں۔ اس سے میرا کردار صوری طور پر غیر متناقض ہو جائیگا۔ بلاشبہ

یہ صحیح ہے کہ واقعی سیرت کے شعوری استفسار کے اس عمل سے خود سیرت میں تغیر واقع ہو گا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ محرک جو واقعتاً مجکو متاثر کرتے ہیں جب میں ان اصولوں کی تعمیم کی کوشش کروں جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں، اور ان کی اپنی کردار کے قانون سے تطبیق کروں تو اچھے نہ معلوم ہوں۔ بایں ہمہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تعصبات کے نہایت ہی غیر معقول مجموعے کو جس حد تک واقعتاً یہ ایک فرد واحد کے حقیقی اوصاف کو ظاہر کرتا ہے، اس حد تک اس کو بلاکسی تناقض کے بیان کیا جا سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر محض منطقی مطابقت، یعنی ان احساسات میں جو میری تصوری تعبیرات کے محرک ہوتے ہیں اور حقیقی وقوع میں براہ راست تناقض کا نہ ہونا اسی طرح میرے کردار کے متعین کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، جس طرح سے کہ تصوری تعبیرات کی خارجی عالم کے ساتھ محض مطابقت کامل کافی نہیں ہے۔ اور میرے نزدیک اس وجہ سے محض منطقی مطابقت سے قانون کردار کا استنباط ناممکن ہے۔ اگر خارجی علت یا طریق عمل ذہنی سبب یا علت عمل میں بدل جائے تو ہر قسم کے کردار سے یہ شرط پوری ہو سکتی ہے۔

(۲۷) مگر اس میں شک نہیں ہے کہ ہماری عقل کی ترقی سے اپنے موجودہ عواطف کو اصولی صورت میں بیان کر دینے کے علاوہ بھی کچھ مترشح ہوتا ہے اس سے کچھ ایسی شے مترشح ہوتی ہے جو وسائل کو غایات کے مطابق کر لینے یا اپنی سیرتوں اور خارجی دنیا کا علم رکھنے کی فوقیت کے علاوہ ہے یہ بات کہ ایسا ہونا لازمی ہے عقلی اور جذبی ترقی کے تعلق سے مستنبط ہوتی ہے۔ انسان اور حیوان میں یہی فرق نہیں ہے، کہ اس میں ایک ایسی قوت ہے جس کی بنا پر وہ اس قسم کے جذبات کو قرار واقعی طور پر تشفی بخش سکتا ہے جو حیوانوں میں بھی ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ بھی فرق ہے کہ اس میں نئے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں جو اگر ادنیٰ جانداروں میں ہوتے ہیں تو بہت ہی ابتدائی حالت میں ہوتے ہیں۔ پس ہم کو یہ دریافت کرنا ہے، کہ کس حد تک یہ خیال معقول کردار کی نوعیت کے تعین کر لینے میں

مفید ہوگا۔ ہم خیر عظمیٰ یا راس الفضائل کی قدیم بحث پر پہنچ جاتے ہیں۔ (یعنی سب سے بڑی خیر جس کے متعلق یہ خیال تھا کہ صاحب عقل ہونیکے لحاظ سے اس کی ہر انسان کو خواہش ہونی چاہیئے) حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم کسی ایسی غایت کو متعین کر سکیں، جو ہر قسم کے معقول کردار میں مضمر ہو تو ہم کم از کم ایک نہایت ہی اہم نتیجہ کے راستہ پر تو پڑ جائیں گے۔ دیکھنا چاہیئے تحقیق کی اس نوبت پر دشواری کیا رنگ لاتی ہے ؟

(۲۸) ایک لمحہ کے لئے فرض کئے لیتے ہیں کہ ہم انسان کے تمام کردار پر اس طرح بحث کر سکتے ہیں کہ گویا اس کا کسی ایک غایت سے تعین ہو سکتا ہے۔ یہ مانے لیتے ہیں کہ کوئی ایسی متعین و مقرر غایت ہوتی ہے، جس پر تمام خواہشیں مائل ہوتی ہیں اور یہ سب انسانوں میں مشترک ہوتی ہے۔ اگر ہم اس مسئلہ پر دوسرے رخ سے نظر ڈالیں تو گویا یہ فرض کیا جاتا ہے کہ جتنے احساس ہم کو متاثر کرتے ہیں ان سب کو ایک جبلت کے تغیرات خیال کیا جا سکتا ہے انسان اس بخیل کے مشابہ ہوگا جس کی زندگی کی واحد غرض روپیہ کمانا یا بالفاظ دیگر جس میں محض حرص ہی کا ایک جذبہ ہوتا ہے جس حد تک اس کو اصلی صورت واقعات کہہ سکتے ہیں اس حد تک عقلی ترقی کا اثر بالکل ظاہر و نمایاں ہوگا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ جس حد تک انسان زیادہ عاقل ہو جائیگا، اس کی تمام حرکات عمل کے ایک خط پر مرکوز ہونگی۔ چونکہ مختلف ذیلی غایات کے اندازہ کرنے کا ایک ہی معیار ہوگا، اس لئے وہ اپنی عقل کی بنا پر ان کا اسطرح مقابلہ کر سکیگا، جس طرح سے کہ بخیل مختلف طریق عمل کا محض منفعت کے اعتبار سے مقابلہ کریگا۔ لہٰذا اس اضافۂ عقل کا اظہار اس طرح سے ہوگا کہ وسائل کو غایات کے مناسب کرنی کی قابلیت بڑھ جائیگی۔ فاعل کو اپنی سیرت کا پہلے کی نسبت زیادہ مکمل علم ہو جائیگا۔ یہ بات اس کو تجربہ سے سیکھنی ہوگی کہ کس حد تک نئے حالات اس کے اصلی جذبہ کی تشفی کا موجب ہوتے ہیں جس کے معنی قانون جذبہ کے دریافت کرنے کے ہیں وہ ایسے طرق احساس کا موازنہ کر رہا ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل یکساں ہیں۔ اور اس امر کی تحقیق کرنی کہ

خاص حالات میں اس کو کس قسم کا احساس ہوتا ہے، یہ دریافت کرلنے کے مساوی ہے، کہ وہ کن حالات کو ترجیح دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دشوار ہو کیونکہ خیال میں دو مختلف حالتوں کا یکجا کرنا دشوار ہوسکتا ہے۔ مگر معیار ہمیشہ سادہ ہوتا ہے یعنی تشفی یا تو ایک حالت میں زیادہ ہوتی ہے یا دوسری میں عقل کتنی ہی ترقی کرلے مگر اس سے اس مسئلے کا تعین نہیں ہوسکتا کہ یہ واحد حکمراں جذبہ کونسا ہے۔ مسئلے کا یہ جز ہنوز غیر متعین ہے۔ اگر اس کا ایک بار تعین ہوسکتا تو باقی مسئلے کا تعین مشکل نہ تھا۔ اگر دولت کی محبت یا اور کوئی ایسی غایت موجود ہو جس سے تمام حرکات کا تعین ہوسکے، تو پھر باقی کا حساب لگانا کچھ دشوار نہیں۔ عمل کے تمام اصول ایک باقاعدہ نظام کے اندر اسی طرح ایک ہی اصول "روپیہ حاصل کرو"، کی مختلف صورتیں معلوم ہونگے، جس طرح سے حکمی تحقیقات میں کل جزوی امثلہ میں بعض کلی قاعدے مضمر معلوم ہوتے ہیں۔

(۲۹) پس یہاں پھر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے، کہ مسرت جس کی سب خواہش کرتے ہیں، سادہ غایت نہیں ہے، بلکہ تشفی کی بہت سی اور بہت ہی مختلف تشفیوں کی شکلوں کا نام ہے۔ اوپر جو بیان ہوا ہے وہ صحیح معنی میں تو پالیپ کے علاوہ اور کسی شئے پر صادق نہ آئے یعنی صرف ایسے عضویہ پر جس کو ایک ہی خواہش متاثر کرتی ہے یعنی گرمی کی محبت اور سردی کا خوف، اور یہ ایسے کل کو ظاہر نہیں کرتا جو اجزا سے مرکب ہو، بلکہ ایک ناقابل تقسیم سالمہ کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر اس قسم کے جاندار کو عقل سے متصف فرض کیا جاسکتا تو اس کے افعال کی بلاشبہ ایک غایت ہوتی، اور اس کے راس الفضائل ہونے پر کسی کو اعتراض نہو سکتا۔ لیکن چونکہ عقل کی ترقی احساس کی غیر محدود پیچیدگی کو مستلزم ہے اس لئے یہ ظاہری وحدت محض دھوکا ہی دھوکا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان اسی قدر پیچیدہ دیتا ہے، جس قدر کے وہ دنیا ہے جس کا اس کے ذہن پر عکس پڑتا ہے۔ وہ ایک وفاق ہے جس کی مرکزیت کامل نہیں ہوئی ہے۔ وہ متعدد و مخالف جذبوں کا ایک مجموعہ ہے، جن میں سے ہر ایک کی علٰحدہ غایتیں ہیں، اور جن میں سے ہر ایک سے اگر اس پر علٰحدہ غور کیا جائے

تو کردار کا ایک قانون دستیاب ہوگا۔ کسی حد تک وہ اکائی بھی ہے مگر اس کی وحدت ایسی ہے، جن میں علیحدہ و مستقل حیثیتوں کی ایک غیر محدود تعداد شامل ہے۔ اس بنا پر کسی ایک فرد کے لئے کوئی ایک غایت مقرر کردینا ناممکن ہے، چہ جائیکہ ایسی غایت مقرر کرنا جس کی سب بلالحاظ اسکے کہ ان کی ساخت کیسی ہے خواہش کریں کیا ہم کوئی ایسی غایت مقرر کرسکتے ہیں جس کی سب کو خواہش کرنی چاہئے۔ فی الحال اس کا سوال نہیں کیونکہ ابھی ہم واقعات سے گفتگو کر رہے ہیں اور ابھی وہ معنی ہماری نظر کے سامنے نہیں جو "چاہئے" سے منسوب کئے جاسکتے ہیں؛

۳۔ مذکورہ بالا دشواری اس میں شک نہیں کہ ایسی ہے جس کی بنا پر کردار کا کوئی سادہ ضابطہ مقرر کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے، بلکہ اس سے تو یہ ثابت ہوتا معلوم ہوتا ہے، کہ اگر کوئی ضابطہ سادگی کا مدعی ہو، تو اس میں دھوکا ہونا لازمی ہے۔ علاوہ بریں ہم کو یہ دشواری بھی درپیش ہے کہ فی الحال ہماری نفسیات یہ تصفیہ نہیں کرسکتی کہ وہ ابتدائی جذبات کون سے ہیں جن سے عضوی وفاق بنا ہے، یا ان کو کن معنی میں علیحدہ علیحدہ سمجھا جاسکتا ہے۔ اس موضوع پر ہم کو مبہم ترین اور نہایت ہی عام نظریوں سے مطمئن ہونا پڑیگا۔ ہم یہ محسوس کرلیتے ہیں کہ مختلف جسمانی اشتہائیں کسی نہ کسی معنی میں تو علیحدہ ہوتی ہیں، اور ہم دیکھتے ہیں کہ یہ مختلف آلات جسمانی سے متعلق ہوتی ہیں۔ بااین ہمہ یہ ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ نہیں ہیں، کیونکہ ہر عضو اور ہر اشتہا کل جسم یا دوسرے آلات کی حالت پر مبنی ہوتی ہے جن سے کہ یہ بنا ہوا ہوتا ہے۔ یہ دشواری اُس وقت اور بھی بڑھ جاتی ہے، جب ہم اعلیٰ یا عقلی جبلتوں پر پہنچتے ہیں، جن کے حدود اور فرق بہت غیر متعین ہیں اور جن کا کوئی بیّن جسمانی متلازم نہیں ہے۔ اس پر اسرار وفاق کی پیچیدہ ساخت کے بیان کرنے کا کام نفسیاتی پر چھوڑنا چاہئے۔ وہ جس طرح چاہے اس کو بیان کرے۔ ہم یہاں ایک یا دو باتیں کہنے پر اکتفا کرلتے ہیں۔ ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ جب یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے جذبی پہلو کے اعتبار

سے بعض ایسی ابتدائی جبلتوں کا بنا ہوا ہے، جن میں سے ہر ایک لاتعداد طریق سے متہیج ہو سکتی ہے، اور اس پر اس کے آس پاس کے لوگ بعض پیچیدہ اعمال اور ردات کرتے رہتے ہیں تو ہم اجمالاً ایک واقعہ کو بیان کر لیتے ہیں۔ علاوہ بریں عضوی وحدت کی یہ شرط ہے کہ یہ کسی نہ کسی اعتبار سے ایک کل کی حیثیت رکھتی ہو، تاکہ ایک کا فعل ہر لمحہ دوسروں کے فعل پر مبنی ہو۔ ہمارے کردار کا ایسا ضابطہ جس میں جبلت مختلف ماتحت جبلتوں کا نتیجہ ہو اور ہر جبلت خارجی حالات کے مہیج کے تحت عمل کرے اور اس کا عمل جسم کے دیگر اجزائے ترکیبی کے تابع ہونے کی بنا پر محدود ہو صرف ایسی اعلیٰ و ارفع ذات مقرر کر سکتی ہے، جو ہماری سیرتوں کا امتحان کر سکے۔ احساسات بہ اعتبار کیفیت کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں ان کا ہونا ضروری ہے۔ ان کی ایک دوسرے کے اعتبار سے ایک خاص قیمت ہوتی ہے اور ایک کل کے اجزا ہونے کے اعتبار سے ان کا ایک منفرد و متعین درجہ جن کو اعلیٰ و ارفع ذات ہی متعین کر سکتی ہے، نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ ضابطہ حد سے زیادہ پیچیدہ ہوگا۔ یہ کسی ایک جبلت کی تشفی کے شرائط پر مبنی نہ ہوگا، بلکہ چند جبلتوں کی تشفیوں پر مبنی ہوگا خود جن کے مابین ایسے پیچیدہ قوانین کے ذریعہ سے ربط ہوگا، جس سے فاعل کی عضوی ساخت ظاہر ہوگی۔ گذشتہ تمثیل کے مطابق یہ فرض کرنے کے بجائے کہ انسان کے کردار کا تعین محض محبت زر سے ہوتا ہے، ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ سونا چاندی اور دوسری دھاتیں مختلف نسبتوں سے چاہتا ہے، جن کا انحصار اس کی سیرت کے قوانین پر ہوتا ہے اور ہر ایک کی خواہش کم و بیش متضاد طرق عمل کو مستلزم ہوتی ہے۔ اس سے جو ضابطہ پیدا ہوتا ہے وہ کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو اور اس میں شک نہیں کہ یہ اس سے بہت زیادہ پیچیدہ ہوگا جتنا کہ تمثیل سے پتہ چلتا ہے تاہم اس سے متعین اصول دستیاب ہو جائیں گے۔ اور اگرچہ مقصد کی تعریف اور بھی مشکل ہوگی پھر بھی یہ واضح ضرور ہو گا۔

۳۱- لہٰذا جب ہم عقلیت کے سوال کی طرف پلٹتے ہیں تو کہہ سکتے ہیں

کہ عام نتیجہ پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ کیونکہ عقل کا عمل اب بھی نتیجہ میں ایک طرح کی وحدت پیدا کر دیتا ہے جبلت سادہ ہو یا پیچیدہ جس حد تک یہ غالب ہوتی ہے، عقلی وسائل کو غایات کے متناسب کرتی، اور عمل اور مقصد میں اتحادِ عمل کا باعث ہوتی ہے۔ اس جبلت کی تشفی کے لئے جو مختلف افعال انجام دیے جائینگے، وہ ایک غیر متناقص اور فہمیدہ نظام کا جزو ہونگے۔ علاوہ بریں چونکہ جذبات کے مابین قریبی تعلق ہوتا ہے، چونکہ وہ ایک دوسرے میں ملجاتے ہیں، اور نشو ونما کا کل عمل ایک خاص قسم کی ترتیب پیدا کرنے کا عمل ہے، جس میں متفرق اور خاص جبلتیں مرکزی اور بڑی جبلت کے تابع ہوتی ہیں، اس لیے عقل اگر وحدت نہیں تو کم از کم ہمنوائی عمل تو ضرور پیدا کرتی ہے کیونکہ جس حد تک ہم استدلال کرتے ہیں، ہر علیحدہ جبلت کا فعل دوسروں کی ضروریات کے مسلسل خیال سے قابو میں رہتا ہے۔ ممکن ہے کہ بھوک کی فوری تشویق کے تحت ہم جانوروں کی طرح سے عمل کرنے لگیں۔ مگر ہماری بھوک کل کی بھوک کے خیال اور اس علم سے دبی رہتی ہے کہ اس میں حد سے زیادہ مشغولی کھیل اور لذات کو باطل نہ کر دے۔ ولولہ زیادہ عقلی یا جذبی التذاذ کی خواہش سے قابو میں رہتا ہے۔ عقل گویا کہ ایک اڑن پہیا ہوتی ہے جس کی وجہ سے مشین کا ہر حصہ دوسرے حصوں کے ماتحت عمل کرتا ہے جس سے کہ یہ عضوی طور پر تعلق رکھتا ہے۔ ایک وہم (مثلاً سرخ بالوں والے انسان سے نفرت کا ہونا) دب جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کے وہم سے ایک جذبہ کی فرمانبرداری اور باقی کا نظر انداز کرنا متصور ہوتا ہے ہمارے بیہودہ عمل کا باعث یہ ہوتا ہے، کہ ہم یہ بات بھول جاتے ہیں کہ بالوں کی سرخی ان احساسات اور ہمدردیوں کے باقی رہنے کے منافی نہیں ہے جو ہمارے کردار کو مختلف شکل کے آدمیوں کے بارے میں متعین کرتے ہیں۔ جس حد تک ہم معقول ہوتے ہیں، ہم اپنے کردار پر غور کر سکتے ہیں، اور کسی خاص حالت میں، ان تمام باتوں پر غور کر سکتے ہیں، جو اس سے مترشح ہوتی ہیں۔

بجائے اس کے کہ محض کوئی سطحی خیال ہماری رہبری کرے، ہم ذہن کی آنکھ سے تمام عمیق اور عام حالات کو دیکھتے ہیں، لہذا قوی ترین احساسات (خواہ وہ کچھ بھی ہوں) یعنی سب سے زیادہ پائیدار جذبات ادنیٰ احساسات و جذبات کے صحیح کرلے اور ان پر قابو پانے کے لئے متواتر عمل کرتے رہتے ہیں۔ وفاقی حکومت کے فعل کو متعین کرنے میں ہر جبلت کی رائے کو دخل ہوتا ہے۔ لیکن یہ نہیں ہونے پاتا کہ کوئی ایک جبلت دوسری جبلتوں کی مرضی کا لحاظ کئے بغیر حکومت کرنے لگے۔

(۳۲) لیکن ان ملحوظات میں جن کو بہت کچھ پھیلا کر بیان کیا جاسکتا تھا، اور جو ایسی کتاب میں جو محض نفسیاتی موضوع پر ہو یقیناً مفصل بیان کے طالب ہیں اور ایک اہم سوال کا پھر بھی کوئی تصفیہ نہیں ہوتا۔ عقل کل کردار کے اندر ہمنوائی اور وحدت پیدا کرتی ہے۔ یہ ہم کو اعلیٰ اغراض کو چھوڑنے اور ادنی اغراض کی طرف متوجہ ہونے سے روکتی ہے۔ کیونکہ بجائے اس کے کہ یہ ہر جبلت کو باری باری سے انفرادی طور پر عمل کرنے کا موقع دے، یہ ہر ایک کو باقی سب جبلتوں کے تابع کردیتی ہے۔ خود وہ طریقہ جس سے ہماری عقلی اور جذبی فطرت کا ارتقا ہوتا ہے، اس مرکزیت کو ظاہر کرتا ہے جو ہماری عقل کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہمارے فکر و احساس کی پیچیدگی میں پیدا ہوتی رہتی ہے۔ بڑے مرکزی جذبات متحققہ قوانین کی حیثیت سے قوی ہو جاتے ہیں۔ اور یہ قوانین خواہ ہماری فطرت کے ہوں یا فطرت خارجی کے، اصول کا ایک باقاعدہ و مرتب نظام بن جاتے ہیں۔ مگر اب بھی ہم یہ دریافت کرسکتے ہیں کہ مختلف جبلتوں کے تعلق کا کیونکر تعین ہوتا ہے۔ اس اثر کا کس شے سے تعین ہوتا ہے جو وفاق کا ہر رکن اس پر صرف کرتا ہے۔ جب ایک غرض کو ادنیٰ اور دوسرے کو اہم کہتے ہیں، تو ہماری کیا مراد ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مقررہ حالات میں ایک جذبہ دوسرے کی نسبت کمزور ہوتا ہے، مگر کمزور اپنی کمزوری کی وجہ سے فنا تو نہیں ہو جاتا۔ بھوک اب بھی خاص حالتوں میں محبت پر غالب آجائیگی، اگرچہ اس کام کی نسبتی اہمیت جو یہ کل جسم میں

انجام دیتی ہے (فرض کئے لیتے ہیں) استدلالی قوت کے ترقی کرنے سے کم ہو جائیگی۔ ہر فرد کی سیرت کا تعین اس کی اصلی ساخت سے ہوتا ہے، اگرچہ جتنا جتنا عقل عمل کرتی ہے سیرت میں تغیر ہوتا رہتا ہے، اور یہ صرف اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ عقل بعض محرکات کے لحاظ کو مسلسل جمع کرتی رہتی ہے جس سے ان کو کردار کے تعین میں زیادہ اقتدار حاصل ہو جاتا ہے، بلکہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اس کی بنا پر ایک مدت کے بعد ہم اپنی سیرت کے متعلق مجموعی حیثیت سے خود بھی حکم لگا سکتے ہیں، اور جزئ افعال ہی کا نہیں بلکہ حالتوں کا بھی اعادہ کر سکتے ہیں، اور اس طرح سے خود اپنے افعال کے آپ ہی ناظر بنجاتے ہیں اور اپنے احساسات کو ناپسندیدگی یا پسندیدگی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس قسم کا ہر تدبر ہمارے آئندہ عمل میں اس کے معاشرتی نتائج کو زیادہ صراحت کے ساتھ ظاہر کرکے، اور اسکو پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے بعض ایتلافات کے ساتھ ربط دیکر، تغیر پیدا کرتا ہے بہرحال ہم احساس کے ایک خاص توازن سے آغاز کرتے ہیں، اور ہماری مختلف جبلتوں کے مابین ایک خاص رشتہ ہوتا ہے۔ ان میں بعد کو کتنا ہی تغیر کیوں نہ واقع ہو جائے، مگر اس حد تک گویا شروع ہی سے ہماری سیرت متعین ہو جاتی ہے۔ نیز یہ بھی ظاہر ہے، کہ یہ مختلف لوگوں میں بہت مختلف ہوتا ہے، اور اس سے سیرت کی مختلف اقسام عالم وجود میں آتی ہیں۔ ایک شخص میں اس کے رفیق کی نسبت نفس پرستی کا جذبہ نسبتہً زیادہ ہوتا ہے، اور علیٰ ہذا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہم اس امر کا تعین کر سکتے ہیں کہ ان میں سے کونسی قسم سب سے زیادہ معقول ہوتی ہے؟

۲۳۔ جس حد پر ہم اب تک پہنچے ہیں، مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس قسم کا نتیجہ، کیونکر اخذ کیا جا سکتا ہے۔ ایک خاص غایت کو فرض کر کے (جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں)، ہم کہہ سکتے ہیں، کہ کردار کی سب سے معقول صورت کونسی ہے۔ اور اس غایت کے لحاظ سے بتا سکتے ہیں کہ معقول ترین انسان کا کردار کیا ہوگا۔ مگر جو کچھ اب تک بیان ہوا ہے اُس کی بنا پر کوئی ایسی غایت متعین نہیں کر سکتے جو بذاتہ خود معقول ترین ہو، نہ ہم

معقول ترین غایت کے کوئی معنی بیان کر سکتے ہیں۔ یہ استدلال اگر بنتا ہے تو اس وقت قوی بنتا ہے جب ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ غایت سادہ و یکساں نہیں بلکہ بیحد پیچیدہ ہے ہر قسم کی سیرت کی غایت علٰحدہ ہوتی ہے، جس سے مستقل و معقول عمل کا تعین ہو سکتا ہے۔ نفس پرست اپنے نقطۂ نظر سے ایسی ممیز و ناقابل فہم غایتیں رکھتا ہے، جیسی کہ مرتاض کی ہوتی ہیں۔ یہ اصول کہ ہر شخص میرا خیال رکھے اتنا ہی سادہ ہے اور منطقی اعتبار سے کردار کی اتنی ہی معقول و غیر متناقض تعریف کرتا ہے، جتنا کہ یہ اصول کہ اپنے ہمسائے سے ایسی محبت کرو جیسی خود اپنے سے کرتے ہو۔ انسان کے لئے وہ محرک اہم ترین ہوتا ہے جو اس کی قوی ترین اور سب سے زیادہ متہیج ہونے والی جبلت کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر اس حد تک ہمارے پاس یہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ کیوں عقل کو جبلتوں کے مابین کسی خاص علاقے کا تعین کرنا چاہئے۔ مختصر یہ کہ ابتک ہمارے معطیات میں ایک بے قاعدہ عنصر ہے، جس کے تعین کے لئے ہم کو کوئی ذریعہ نہیں ملا۔ انسان صاحب عقل اور صاحب احساس دونوں ہے۔ جس حد تک کہ عقل سے واقعی اور تصوری دنیا کے مابین مطابقت متصور ہوتی ہے، ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ زیادہ عقلمند ہونے کے کیا معنی ہیں۔ ان الفاظ کے مابعد الطبیعیاتی جو معنی بھی بیان کرے یہ بہرحال صحیح رہتا ہے۔ ہم مسئلہ کے دوسرے عنصر کے متعین کرنے سے ہنوز قاصر ہیں۔ یعنی معیار کونسا ہے جس سے ہم احساسات کے متعلق حکم لگا سکتے ہیں۔ یہ موجود ہوتے ہیں اور اس حد تک ان کو صحیح یا غلط نہیں کہہ سکتے۔ یہ یا تو واقعی ہیں، ورنہ کچھ بھی نہیں ہیں۔ اگر یہ واقعی ہیں تو کس اعتبار سے ایک احساس یا مجموعہ احساسات دوسروں سے بہتر ہوتا ہے یا ایک قسم کی سیرت دوسری سے بہتر ہوتی ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ اخلاقی فلسفہ کا یہ سب سے اہم مسئلہ ہے جو آئندہ مختلف اشکال میں بار بار آئے گا۔ اس کا جواب دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم کو بالکل مختلف قسم کے امور پیش نظر رکھنے چاہئیں۔ اور یہ وہ ہونے چاہیں جن کی طرف گذشتہ باب میں اشارہ کیا جا چکا ہے، جہاں ہیں نے یہ کہا تھا کہ

ہمارے معطیات کی باقاعدگی کی نظریہ ارتقا سے اصلاح ہوتی ہے۔ ہم نے معیاراتِ سیر (۳۴) میں کہا تھا کہ ہر صاحبِ عقل عامل کی سیرت کسی نہ کسی معیار کے مطابق ہوتی ہے۔ چونکہ اس کا کردار ہر جزئی امر میں مقاصدِ زندگی کے لحاظ سے منضبط ہوتا ہے، اور اس کے عواطف مسلسل ایک دوسرے کی اصلاح کرتے رہتے ہیں، اور ان میں باہم امتزاج ہوتا رہتا ہے، اس لیے باوجود اس کے کہ اس کی فطرت کی ساخت بےحد پیچیدہ ہوتی ہے اس کی سیرت میں ایک طرح کی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ ہر تشویق کل کے تابع رہتی ہے اور جسم کی خارجی وحدت کے مطابق عواطف میں ایک ذہنی وحدت ہوتی ہے۔ اس لئے جو اصطلاحیں استعمال ہوتی ہیں ان کا مبہم ہونا لازمی ہے اور بعض اوقات ان کے اندر ایک طرح کے تصوفی معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ ہم کو انھیں اور زیادہ واضح کرنے کی کوشش کرنی چاہئیے اور خصوصاً ہمیں یہ دریافت کرنا چاہئیے کہ معیار سے کیا مراد ہے اور یہ ایسی اصطلاح ہے جو ان مباحث میں اکثر اور بار بار آتی ہے۔ مثلاً کسی ایسی سادہ میکانیکی شے پر غور کرو جیسے کہ کمان ہوتی ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ کمان کو کسی بہت ہی قدیم زمانہ کے وحشی نے ایجاد کیا ہوگا جس کو کسی سادہ تجربہ سے لکڑی اور تانت کے خاص مجموعہ کے خواص معلوم ہو گئے ہوں گے۔ متواتر تجربات کے بعد اس کی شکل بہتر ہو گئی ہوگی۔ مثلاً کسی ایسے عمل سے جس کو لیمب نے بھنے ہوئے سوّر کے گوشت کے فلسفیانہ تتمہ میں بیان کیا ہے۔ ہر اصلاح شدہ کمان اس لئے زیادہ پسند کی جاتی ہوگی کہ اس سے مشقت میں کمی ہوتی تھی۔ دشمنوں اور حیوانوں کے مقابلہ میں بہترین قسم کی کمان استعمال کرنا ہی قبیلہ کے لئے نہایت اہم بات ہوتی ہوگی۔ جن قبائل کے پاس بہترین کمان ہوتی ہوگی اُن کو تنازع میں زیادہ فائدہ ہوتا ہوگا۔ جب کسی اتفاقی واقعہ سے کسی اصلاح کا انکشاف ہوتا ہوگا اور مشاہدہ کی تو توں سے یہ معلوم ہو جاتا ہوگا، ایک خاص امر کے لئے اس سے محنت بچتی ہے تو وہ فوراً اختیار کرلی جاتی ہوگی۔ جتنا جتنا انسان ہوشمند بنتا گیا تجربات زیادہ شعوری اور خصوصی مقصد کو پیش نظر رکھ کر

ہونے لگے۔ اور رفتہ رفتہ ان میں باقاعدگی اور عام ضوابط مقرر ہوگئے جب سمجھ اور حسابی قوتوں نے ترقی کی تو انکشاف اختراع ہوگیا، اور ایک زمانہ ایسا آیا کہ میکانیکی ارباب فکر، عام اصول قائم کرنے لگے اور اس تعلق کو بیان کرنے لگے جو اس وقت تیر و کمان کے مادے اور مار اور نشانہ کی صحت کے مابین ہے؛

(۳۵) اگر اس قیاسی تاریخ کا مطالعہ نہ بھی کریں تو بھی ظاہر ہے کہ ہر حالت میں ایک خاص مسئلہ کے حل کی ضرورت ہوتی ہے اگر ہمارے پاس مواد موجود ہو اور یہ معلوم ہو کہ ہمیں نسلی غایت حاصل کرنی ہے تو ایک قسم کی کمان سب سے زیادہ موثر معلوم ہوگی مثلاً اگر تیر انداز کے پاس ایک خاص قسم کی لکڑی ہے اور اس کو ایک خاص قسم کا شکار کرنا ہے تو اُسے خاص شرائط کو پورا کرنا ہوگا جن کو ریاضیاتی ضابطہ کی صورت میں ظاہر کرسکیں گے خواہ وہ بہترین قسم کی کمان محض مشق سے بنائے یا اس میں عام اصول سے بھی کام لے سکتا ہو عمل دراصل ایک ہی ہوتا ہے۔ اگرچہ آخری صورت میں وہ واقعات کی کلی اور جزئی دونوں قسموں سے استدلال کرسکیگا اور زیادہ صحت کے ساتھ اس بات کو سمجھ سکیگا کہ وہ کیا کرسکتا ہے اور ناممکنات کی کوشش کرنے یا متناقض شرائط کے پورا کرنے سے باز رہیگا۔ ایسی سادہ صورت میں بھی معطیات اس قدر پیچیدہ ہیں کہ ممکن ہے ہوشیار ترین میکانک بھی کلی اصول سے نتیجہ اخذ نہ کرسکے لیکن بہر حال مسئلہ متعین ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ کمان موجود ہے اور کسی نہ کسی طرح سے یہ بن سکتی ہے اب اس کے بنانے کا طریقہ کتنا ہی بے قاعدہ یا باقاعدہ ہو۔

(۳۶) پس وہ کمان جس سے مسئلے کا بہترین حل ہوتا ہے، اس کو معیاری کمان کہہ سکتے ہیں۔ یہ اس قسم کی کمان ہوتی ہے کہ اور کمانیں جس حد تک کہ وہ بہترین ہوتی ہیں، اس کے قریب ہوتی ہیں اور جس حد تک یہ اس سے مختلف ہوتی ہیں ان میں نقص ہوتا ہے۔ واقعی کمان اس سے یا تو تمام اعتبارات میں مختلف ہوسکتی ہے، اور اس لئے بدترین ہوتی ہے، یا اس کی اوروں کے

مقابلہ میں کچھ زیادہ قیمت ہوتی ہے، مثلاً اس کی مار زیادہ مگر نشانہ کی صحت کم ہو۔ یہ مسئلہ کہ کس حد تک مار پر صحت نشانہ کو قربان کیا جاسکتا ہے، اس کا تعین تو صرف اس کے استعمال سے ہوسکتا ہے اور غالباً بہت سے تجربات کے بعد اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ کمانوں کا ساز و سامان اور استعمال مقرر ہے تو ہم کمان کے ارتقا کو مساعی کا ایک طویل سلسلہ کہہ سکتے ہیں، جو ممکن ہے بشتہا پشت تک اس مسئلے کا تعین کرنے کے لئے جاری رہی ہوں۔ کمان کے نئے سامان یا نئی اغراض کے لئے اس کا استعمال ارتقا کے ایک نئے عمل کو قائم کردیگا۔ کسی کمان کے اندر معیار کا تحقق نہیں ہوتا، کیونکہ ہر کمان میں ہر انسان کی طرح کوئی نہ کوئی نقص ہوتا ہے اور نہ اوسط درجے کی کمان ایسی ہوتی ہے جیسی کہ معیاری۔ کیونکہ ممکن ہے کہ یہ معیار سے کسی ایک جہت میں زیادہ مختلف ہوتی ہو۔ لیکن معیاری کمان میں ایسے بہترین اوصاف ہوتے ہیں، جن سے ہر کمان قریب قریب ہونے کی کوشش کرتی۔ اور یہ اس طرح پر ہوتا ہے کہ یا تو تیرانداز خود اس کے فوائد کو محسوس کرلیتے ہیں یا اس طرح سے ہوتا ہے کہ جن تیراندازوں کے پاس بہترین کمانیں ہوتی ہیں وہ ان کو فنا کردیتے ہیں جن کے پاس ایسی کمانیں نہیں ہوتی ہو

(۳۷) یہ کہنا خارج از بحث نہ ہوگا، کہ ایسا آلہ جو اس طرح سے ایک معیار کے قریب قریب ہو جس طرح سے کہ کوئی ایسی شے ہوتی ہے جس کا کہ رفتہ رفتہ ارتقا ہوتا ہے تو اس کے اندر ایک خاص حسن ہوتا ہے۔ کمان کے تصور نے لاتعداد اذہان میں گشت لگائی ہے جب اس طرح سے کمال تک پہنچا ہے۔ ہر زائد شے کو اس طرح سے چھانٹ دیا گیا ہے جس طرح پہلوان اپنے زائد گوشت کو چھانٹ دیتا ہے۔ یہ اپنی غرض کے لیے نہایت موزوں ہوتی ہے، اور اس پر غور کرنے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم اس تطابق کو محسوس کرسکتے ہیں، اور اس سے وہ لطیف احساس ہمنوائی حاصل کرسکتے ہیں، جو ہمارے عقلی جذبات پر حکومت کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لذت اس ہنرمندی کا دوسرا پہلو ہے، جو نام نہاد اصول مشق سے ظاہر ہوتی ہے۔ اگرچہ

ہم حساب نہیں لگا سکتے مگر فائدہ کو تو محسوس کر سکتے ہیں کہ کامل مطابقت کے احساس سے ہم کو ایک طرح کی جمالیاتی تشفی ہوتی ہے۔ جبلت ہماری اس قوت کو ہرا دیتی ہے، جس سے ہم حکمی شرائط کو بیان کر سکتے ہیں۔ کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ حکمی علم ہمارے علم کے اس تھوڑے سے حصہ کے مطابق ہے جس کو ہم ممیز اور واضح طور پر بیان کر سکتے ہیں۔"

(۳۸) اسی قسم کے اصول کا ہم اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ اشکال میں پتہ چلا سکتے ہیں۔ مثلاً یونانی مورت سے جسمانی کمال کا ایک معیار ظاہر ہوتا ہے۔ ہم صحیح طور پر یہ تو نہیں بتا سکتے کہ سنگ تراش نے اس معیار کو کیونکر دریافت کیا۔ نہ ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ جب یہ ہمارے سامنے آتا ہے تو ہم اس کو کیونکر پہچانتے ہیں۔ مگر اس میں شک نہیں کہ ہم ایک نہایت ہی پیچیدہ مسئلے کا حل دریافت کر لیتے ہیں۔ علمائے تشریح بعض حدود کے اندر ہم کو بتا سکتے ہیں ایک ہڈی اور عضلہ کا ایک مجموعہ دوسرے کی نسبت کیوں زیادہ کارآمد و قوی ہوتا ہے۔ مصور بلا واسطہ ہمارے سامنے ایسی صورت پیش کر سکتا ہے جو اس انتہائی قوت اور پھرتی کا نمونہ ہوگی، جو انسانی گوشت اور خون کے اندر ہو سکتی ہے ہم کہتے ہیں کہ شکل نہایت ہی موزوں و خوشنما ہے کیونکہ یہ آدمی ہر کام کو بہت کم قوت صرف کر کے کر سکتا ہے، یا ایک خاص قوت سے بہت کام انجام دے سکتا ہے۔ اس میں نہ کوئی شے فضول ہے اور نہ کسی شے کی کمی ہے۔ جس شخص کی یہ تصویر ہے، وہ ایک مقررہ بلندی کو ایک مقررہ سعی کے ساتھ پھاند سکتا ہے۔ یہاں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شکل چند شرائط کے لحاظ ہی سے بہترین ہے۔ ہرقل اور اپالو دونوں شکل کے اعتبار سے بہترین ہو سکتے ہیں۔ اگر ہمیں ایک شہتیر کے اٹھانے کے لئے انتہائی قوت کی ضرورت ہو تو ہرقل کی شکل سب سے عمدہ ہوگی اور اگر انتہائی سرعت رفتار کی ضرورت ہو تو اپالو کی۔ پس واقعہ یہ ہے کہ ہر ورزشی کسی خاص ورزش، یا اس کے کسی خاص شعبے میں بہترین ہوتا ہے۔ معیاری ورزشی کی تصویر دراصل ایک شکل کو ظاہر نہیں کرتی ہے، بلکہ ایک خاص گروہ کی شکل کو ظاہر کرتی ہے۔ اکثر نقائص ایسے

ہوتے ہیں جو ہر قسم کی خوبی پر پانی پھیر دیتے ہیں۔ لیکن چونکہ معیاری گروہ کے مختلف نمائندوں کے مابین ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ بہترین ہے، جب تک ہم قطعی طور پر اس فعل فضیلت کو متعین نہ کرلیں جس کے اعتبار سے کہ وہ معیار ہے۔ اور جب اس فعل کا تعین ہوجاتا ہے تو ہم کو کچھ معطیات بھی فرض کرلنے پڑتے ہیں۔ اگر بہترین ورزشی دوڑنے میں بھی بہترین ہو، یا فرض کرو کہ ایک خاص فاصلے کے لئے بہترین دوڑنے والا ہو تو ہمیں یہ بھی خیال رکھنا پڑتا ہے کہ ورزشی کے لئے یہی ضروری نہیں ہے کہ وہ بہترین دوڑنے ہی والا ہو بلکہ اس کے لئے سانس لینے والا خیال کرنیوالا اور ہضم کرنیوالا حیوان ہونا بھی ضروری ہے۔ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے پھیپڑے دماغ اور معدہ بھی ہو اور معیاری شکل کا ذکر کرتے وقت ہم کو یہ بھی مضمر ماننا پڑتا ہے کہ نتیجہ شرائط کا پورا ہونا لازمی ہے۔ ہم کسی قابل فہم معنی میں مطلقاً تیز ترین رفتار کا ذکر نہیں کرتے بلکہ اس تیز ترین رفتار کا ذکر ان عام شرائط کے ماتحت کرتے ہیں، جو انسانی ڈھانچہ کی دیگر احتیاجات سے متصور ہوتی ہیں۔

(۳۹) پس ہم لفظ معیار کے اسوقت تک صحیح معنی بیان کرسکتے ہیں جب تک غایت و شرائط کو مقرر مانا جاسکتا ہے۔ کمان کو ایک خاص نتیجہ خاص حالت کے اندر پیدا کرنا ہوتا ہے۔ یہ ایک کل کا جزو ہوتی ہے اور اس کو ایک زائد عضو کہہ سکتے ہیں، جو نظام جسم میں ایک خاص فعل انجام دیتی ہے لیکن جب ہم کل جسم کو لیتے ہیں، تو معنی میں اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے۔ آنکھ ہاتھ اور کل نظام عضوی کے لئے مفید ہوتی ہے۔ ہاتھ کل جسم کے لئے مفید ہے جس میں آنکھ بھی داخل ہے۔ ہر حصہ کل کی نسبت سے اچھا یا برا ہوتا ہے۔ لیکن کل سے کیا ظاہر ہوتا ہے۔ جس حالت میں کوئی خارج معیار ہوتا ہے تو جواب آسان ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ قصاب یا اُون کے تاجر کے نقطہ نظر سے معیاری بھیڑ کیسی ہوتی ہے لیکن مطلقاً اگر دیکھا جائے تو معیاری بھیڑ کیسی ہوتی ہے اگر لفظ مطلقاً کے ایسے معنی ہیں کہ اس میں کسی قسم کی شرائط داخل ہی نہوں تو اس سوال کے کوئی معنی ہی نہیں رہتے۔ یہ سوال تو سمجھ میں آسکتا ہے کہ

ایک حیوان یا دخانی انجن یا برقی پیام کی کیا رفتار ہے کیونکہ ان حالتوں میں ہیں امکان کی ایک حد تو مقرر کرتا ہوں۔ مگر یہ سوال کرنا کسی شے کی سب سے زیادہ رفتار کیا ہے ایسے سوال کے مساوی ہے، جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے کوئی جواب نہیں رکھتا۔ پس وہ معیار کونسا ہے جس سے بھیڑیے پر حکم لگایا جائے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ان علائق کا مجموعہ ہے جو بھیڑ کے خارجی دنیا کے ساتھ ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے پاس اس کے امر کے متعین کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، کہ ایک علاقے پر بحث کریں اور باقی کو چھوڑ دیں۔ پھر یہ کہ ہر قسم کی بھیڑ عام نظام میں اپنا کام انجام دیتی ہے اور قصاب تاجراون یا شکاری کی رائے اپنی خاص ضروریات کے اعتبار سے مختلف ہوگی اس امر کا ہم کیونکر فیصلہ کریں کہ کونسی رائے صحیح ہے اور کس اعتبار سے ہم اس قسم کے اندازوں کو صحیح و غلط کہہ سکتے ہیں ؟

(۴۰) اس سوال کا جواب وہ ہے جو ارتقائی دیتے ہیں اور میں اس کے تسلیم کرنے پر مجبور ہوں کیونکہ میں اصلی وجوہ کو دریافت نہیں کرسکتا میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ اس نظریے سے مندرجہ ذیل دعوےٰ مترشح ہوتا ہے۔ عضویہ خواہ وہ انسان ہو یا بھیڑ علٰحدہ علٰحدہ حصوں کا ایسا مجموعہ محض نہیں ہے، جسے ایک یا دوسری شکل کے مطابق جوڑ دیتے ہوں۔ اس حالت میں جو کچھ ہم اس کے متعلق کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہ ہوتا کہ عضویہ فلاں فلاں حصہ پر مشتمل ہوتا ہے، یا یہ کہ باشعور وجود میں فلاں فلاں جبلت ہوتی ہے۔ لیکن کیا کسی شے کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہی عناصر دوسری طرح سے بھی جمع کئے جاسکتے تھے۔ اصلی و انتہائی ساخت معطیات کا بالکل بے قاعدہ مجموعہ ہوتا ہے۔ ہم اس مشکل سے نہ نکل سکتے جس میں کہ ہم اب بھی گرفتار ہیں۔ مگر نظریہ ارتقا سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ انفرادی طور پر عضویہ ایسے حصوں کا بنا ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے تابع ہوتے ہیں، اور اس کی بقا ایک خاص قسم کے توازن کو متلازم ہوتی ہے اسی طرح پر عضویہ اپنے آپ کو ایک جزو کی حیثیت سے عام توازن میں قائم رکھتا ہے اور ہر لمحہ اس کی ساخت عالم کے کل نظام کے ساتھ ایک عمل مطابقت رکھنے پر مبنی ہوتی ہے۔

اور اس کو یہ کہہ کر بھی ظاہر کر سکتے ہیں، کہ ہر جاندار ایک مسئلے کے حل کو ظاہر کرتا ہے اور اس سے ایک نئے مسئلے کے لئے ایک مجموعہ معطیات بھی ملتا ہے جس طرح سے کمان کا احساس ہوتا ہے اسی طرح حیوان بھی اپنا احساس کرتا رہتا ہے۔ جس مسئلے کو یہ حل کرتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ ماحول کے دباؤ اور لاتعداد رقیبوں کے پر زور مقابلہ میں کیونکر کامیاب رہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک نوع اپنے آپ کو اس طرح قطعاً مقررہ حالات کے مطابق نہیں کرتی، جس طرح سانچہ میں پڑ کر موم کرتا ہے۔ خود کو متغیر کرنے میں یہ ایک حد تک اپنے ماحول کو بھی متغیر کر دیتا ہے، ایک مخالف نسل کا قلع قمع کرنے سے یہ اعمال و ردات کا بالکل ایک نیا سلسلہ کھڑا کر لیتا ہے، جس سے ان تمام نسلوں کے مابین جن کے ساتھ اس کا تعلق ہے کل توازن کی از سر نو درستی مترشح ہوتی ہے، اور کسی حد تک غیر ذی روح دنیا میں بھی تغیر ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ قدیم حالت کی جگہ نئی حالت لے لیتی ہے۔ لیکن اس طرح سے، کہ ہر نوع اپنے سے پہلی نوع کے ساتھ مسلسل ہوتی ہے۔ اور غیر محسوس تجربات کے ایک لامتناہی سلسلے سے جو اس مستقل شرط کے تحت ہوتے رہتے ہیں، کہ ناکامی کے معنی فنا ہو جانے کے ہیں آہستہ آہستہ نئے سانچے میں ڈھلتی ہے۔ پس اگرچہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ غایت یا شرائط میں سے کونسا مطلقاً غیر متغیر ہے، اور اگرچہ کسی کامل بیان کا بے انتہا پیچیدہ ہونا ضروری ہے، تاہم اس کل عمل کو معیارات کا بطنی نشو و نما کہہ سکتے ہیں مواد ایک نوع ہوتی ہے یا منتظم وجودوں کا ایک مجموعہ جو بعض حدود کے اندر ایسی شرائط کے تحت متغیر ہو سکتا ہے جو ایک لمحہ کے لئے بظاہر مستقل معلوم ہوتی ہیں۔ اور اس حد تک کامیاب ہوتا ہے، جس حد تک اس کو بحیثیت مجموعی انتہائی قابلیت کی شرط کا تحقق حاصل ہوتا ہے۔ اپنے آپ کو باقی رکھنے کی استعداد کی جگہ ایک مقررہ خارجی غایت کے لئے موزونی لے لیتی ہے۔[1]

(۱۴) پس ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں اگرچہ ہم کوئی اولی طریقہ استعمال نہیں کر سکتے، نہ اس مواد یا سامان کی تعریف کر سکتے ہیں جس کے انسان بنے ہوئے ہیں، اور نہ اس غایت کو متعین کر سکتے ہیں جسے انہیں پورا کرنا ہے، کہ ہم ایک

حد تک ان کی معیاری خوبی کو متعین کر سکتے ہیں اس عظیم الشان مسئلے کی عام نوعیت کو تسلیم کر کے، جو کہ حل ہو رہا ہے، ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ بعض نتائج سے کیا مترشح ہوتا ہے۔ عمل ارتقا کا ہر لمحہ زیادہ سے زیادہ قوت و قابلیت کے دریافت کرنے کا عمل ہونا چاہیئے، اگرچہ حالات ہمیشہ آہستہ آہستہ متغیر ہوتے رہتے ہیں اور کسی انتہائے مطلق کا تتقل نہیں ہو سکتا۔ عمل کے ہر نقطہ پر ایک متعین جہت ہوتی ہے، جس میں ارتقا کا ہونا لازمی ہوتا ہے۔ جو صورت اس جہت کو ظاہر کرتی، وہ معیاری صورت ہوتی ہے جس سے ہر قسم کا انحراف نقص کے مساوی ہوتا ہے۔ جب تک کہ ارتقا کا سلسلہ جاری رہتا ہے، یہ معیاری صورت انتہائی نتیجہ کو ظاہر نہیں کر سکتی۔ یہ پہاڑ کی چوٹی نہیں ہے بلکہ ایسی چوٹی کے راستہ پر ہوتی ہے جو ہمیشہ بلند ہوتی رہتی ہے۔ واقعی صورتیں کم و بیش ناقص ہوتی ہیں، فرد پہاڑ سے نیچے ہوتا ہے، نہ کہ اس کے کسی بلند نقطہ پر۔ اس میں شک نہیں اگر ارتقا جاری رہے تو خود معیار ترقی کر جائیگا۔ کوئی خاص صورت سابقہ صورتوں سے اس اعتبار سے مختلف ہوگی، کہ یہ ان سے نسبتہً بلند مقام پر ہے۔ یہ اس بنا پر یہ ایک نئی نوع کی طرف ترقی کو ظاہر کرے گی؟

(۳۴) ایک صحیح دعوے کے لئے جن اصلاحات کی ضرورت ہے، ان سب کا احصا بہت دشوار ہوگا۔ اور میری غرض کے لئے تو یہ کام زائد از ضرورت ہے۔ نظریہ ارتقا کی شرح و اثبات اخلاقیاتی مسئلہ کی حدود سے باہر ہے، اور یہ ایسے معطیات میں سے ہے جس سے یا تو ہم کو قطعاً انکار کر دینا چاہیئے، یا (جیسا کہ میں کرتا ہوں) اس کو مسلم ماننا چاہیئے۔ میں صرف ایک بات اور کہتا ہوں کہ جس سے ممکن ہے کہ ان مشکلات میں سے کچھ ظاہر ہو جائیں جو ایک کامل دعویٰ کو مستلزم ہیں۔ میں نے کہا ہے کہ ہر معیار مفروضہ غایت کی نسبت سے مقرر ہونا چاہیئے۔ جس طرح ورزشی کمال کی ایک قسم ایک عمل کے لئے مفید ہے، اور دوسری دوسرے عمل کے لئے اسی طرح اعلیٰ اوصاف میں بھی غیر متناہی تنوع کی گنجائش ہوتی ہے، جن میں سے ممکن ہے کہ ہر ایک بعض خاص علائق میں بہترین و مناسب ترین ہو۔ اس میں شک

نہیں کہ ایسے خواص ہو سکتے ہیں، جو سب معیاری صورتوں کے اندر موجود ہوتے ہیں اور غالباً ایسے خواص ہونے لازمی ہیں، مگر یہ ایسے ہونے چاہئیں جنکو بڑے انفرادی تغیر کے مطابق کیا جا سکے۔ مثلاً ایک شخص شاعر فلسفی مدبّر وغیرہ ہو سکتا ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر کام کے ایک مناسب معیار کے مطابق ہوتا ہے اب ممکن ہے کہ کردار کے مختلف شعبوں میں برترین تفوق سے ایسی شرائط ظاہر ہوں جو ایک دوسرے کی نقیض نہ ہوں۔ سب سے بڑا فلسفی ممکن ہے سب سے بڑا ورزشی اور سب سے بڑا شاعر بھی ہو۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ان میں کوئی تعلق ہونا بھی لازمی نہیں ہے۔ ممکن ہے غیر معمولی دماغ ادنیٰ درجے کے عضلات کے ساتھ جمع ہو۔ شاعر کی حیثیت اور فلسفی کا مجرد اصول میں انہماک ممکن ہے کہ دونوں کو تجارت کے ناقابل بنا دے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ دعویٰ ہمیشہ مبہم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ شاعرانہ حیثیت تاجرانہ اوصاف کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی جیسا کہ (بظاہر) شیکسپیر کا حال تھا۔ لیکن یہ اصول بھی بیحد عام معلوم ہوتا ہے کہ بڑا کمال گویا کہ کچھ کھو کر حاصل ہوتا ہے یعنی ایک جہت کی قابلیت دوسری جہت کی ناقابلیت ظاہر کرتی ہے۔ پس یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے (جو صرف اختیار سے حل ہو سکتا ہے) کہ مختلف اقسام کی قابلیت کی اضافی قیمت کیا ہے؟ اور ممکن ہے کہ اس سوال کے کامل جواب سے یہ واقعہ ظاہر ہو جائے (جس کا اور وجوہ کی بنا پر قرینہ ہے) کہ نسل کے لئے یہ مفید ہوتا ہے کہ اس میں مختلف معیاروں کا تنوع ہو۔ اس کا لحاظ رکھنے میں بیان میں نئی پیچیدگی آجائیگی۔ تاہم یہاں پر یہ کہہ دینا کافی ہے کہ معیار کا ذکر کرتے وقت میری یہ مراد نہیں کہ ایک خاص قسم دستور ہوتا ہے جس کی پابندی سے نسل کا ہر شخص قابل بن سکتا ہے بلکہ محض یہ ہے کہ عمل ارتقا ہمیشہ ایک مسئلہ کا حل ہوتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں بعض عام اوصاف کے اکتساب سے، عام قابلیت پیدا ہو جاتی ہے ؂

۵۔ اصول افادہ | (۴۳) لیکن یہ امور اصل دلیل سے خارج ہیں۔ آگے بڑھنے

سے قبل یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو نظریہ یہاں اختیار کیا جا رہا ہے اس کی نوعیت کی طرف توجہ کو منعطف کر دیا جائے۔ محرکات کا ذکر کرتے وقت میں نے کہا تھا کہ کردار کا تعیّن لذت والم سے ہوتا ہے۔ کسی حالت کا مولم ہونا اس سے بچنے کا کافی اصلی و واحد سبب ہوتا ہے۔ لیکن عناصر سیرت کا ذکر کرتے وقت میں نے لذت والم کے ملحوظات کی جگہ شرائط البقا کے ملحوظات کو دی تھی۔ بات صرف اتنی ہے کہ جو عناصر ایک مسئلے میں مستقل ہیں، دوسرے میں وہ متغیر ہیں۔ اگر کسی شخص میں ایک خاص قسم کی سیرت موجود ہو، تو وہ ایسے افعال کریگا جن سے اس کو زیادہ سے زیادہ لذت حاصل ہوگی۔ لیکن اگر ہم یہ سوال کریں کہ اس کے اندر سیرت کیونکر پیدا ہوتی ہے، تو اس کا جواب شرائط البقا ہی کے حوالے سے دیا جا سکتا ہے۔ اس کی سیرت ایسی ہونی چاہئے جو اسے کشمکش حیات کے لئے موزوں بنا دے۔ کردار کا سبب بہ اصطلاح لذت والم ہمیشہ اس کی کیفیت ہوتی ہے اس کے مولم یا لذت بخش ہونے کا سبب فرد کی ساخت ہوتی ہے۔ اس ساخت کی اگر ہم توجیہہ کر سکتے ہیں تو صرف اس طرح سے کر سکتے ہیں کہ اسکو متغیر اور شرائط زندگی کے تابع مانا جائے۔ صرف اسی طریقے سے وہ مسئلہ جس سے کہ ہم نے آغاز کیا تھا قابل تعیّن ہو سکتا ہے۔ اگر ہم سیرت کو مقرر جانیں تو عقل کی ترقی سے صرف ہمنوائی یا غایات و سائل کی مطابقت، ظاہر ہو سکتی ہے۔ جس سے غایت یا جبلت غالب ایک قطعی یا غیر ثابت مسلمہ رہ جاتی ہے۔ چونکہ سیرت متغیر ہوتی ہے اس لئے غایتیں بھی متغیر ہونگی۔ اور محض منطقی مطابقت یا لذت والم کے خیال سے ہم کسی طرح سے بھی اس امر کا تعین نہیں کر سکتے کہ کردار کا عام قانون کیا ہوگا۔ اسی وجہ سے دوسرے طریقۂ تحقیق کا اختیار کرنا ضروری بھی ہے، اور اہم بھی۔ کیونکہ اس سے ہم کم و بیش صحت کے ساتھ اس دستور کے شرائط متعین کر سکتے ہیں، جس کو دوسرے نقطۂ نظر کے بموجب ہم کو مسلم ماننا پڑتا ہے۔ لہذا استدلال کے اس دُہرے طریقے سے کسی قسم کا تناقض لازم نہیں آتا۔ اور ہم کو حالات

اس کے اختیار کرلنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ ہم کردار کو یا تو مولم سمجھ سکتے ہیں اور یا لذت بخش، یعنی اس سے فرد کی مستقل بقا کو یا تو نفع پہنچتا ہے یا نقصان۔ اسی وجہ سے ہم کو اس امر کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے کہ ایک طرف تو مولم و مضر افعال میں تلازم ہونا چاہیئے، اور دوسری طرف لذت بخش و مفید میں۔ انسان وہ فعل کریگا جس سے اس کو لذت نصیب ہوگی یا کم از کم جو اس کے لئے مہلک نہوگا۔ لذت بخش ہونے کے معنی ہیں جو مفید ہوتا ہے، اس کو تقریباً زندگی کے باقی رکھنے والے کے معنی میں بھی مفید ہونا چاہیئے۔ ارتقائی نقطۂ نظر سے یہ اساسی نظریہ ہے۔ اور اس پر کسی مزید بحث کی ضرورت نہیں کو

(۴۴) اولاً تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر قسم کے کردار پر ایک مجموعۂ عادات کی حیثیت سے بحث کی جاسکتی ہے۔ جن میں سے ہر ایک کے (جس حد تک کہ یہ ارادی ہوتا ہے، مطابق ایک جبلت ہوتی ہے) میں دونوں لفظوں کو وسیع ترین معنی میں استعمال کرتا ہوں عادت سے میری مراد کردار کا ہر ایسا طریقہ ہے جس کو ایک عام اصول کے تحت لایا جاسکتا ہے۔ اور اس میں، بلاشبہ میکانیکی اور ارادی دونوں قسم کے افعال شامل ہو جائینگے۔ نیز یہ کہ میں جبلت میں تمام شعوری تسویقات عمل کو داخل سمجھتا ہوں خواہ اس میں کم وبیش عقلی پسند ہو خواہ یہ خلقی ہو یا اکتسابی احساس کی کوئی ایک صورت ہر قسم کے شعوری عمل کے لئے شرط ہوتی ہے خواہ فوری فعل بذات خود خوشگوار ہو یا محض اس وجہ سے خوشگوار ہو کہ یہ ایک کامل نظام کا ایک جزو ہے جس میں بعیدی نتائج داخل ہیں جو ترقی یافتہ حسابات اور اندازوں سے منکشف ہو سکتے ہیں۔ مگر اس کے اندر یہ بات قطعاً داخل ہوتی ہے، کہ یہ کسی لذت بخش جذبہ کو مستلزم ہوتا ہے۔ عمل کرلنے والی جبلت ہو سکتا ہے کہ حیوانی ہو جیسے بھوک یا ایسی جبلت ہو جو اعلیٰ عقلی ترقی کو مستلزم ہو جیسے حب وطن یا مذہب ہیں۔ جہاں کوئی فعل محض کسی بعیدی غرض کی غایت ہوتا ہے اور باقی اور کسی لحاظ سے کوئی قیمت نہیں رکھتا تو فعل کا تعین اس لذت سے ہوتا ہے، جو بعیدی نتائج

کے ذائقہ بیشین سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اکثر اس امر کا فیصلہ کرنا کہ حقیقی محرک کیا ہو سکتا ہے، دشوار ہوتا ہے۔ لیکن ہر حالت میں کوئی نہ کوئی محرک ہوتا ہے، اور جبلت کے معنی اس قسم کے محرک کی حسیت کے ہوتے ہیں پس ہم عادات اور ان کے مطابق جبلتوں کا ان کے لذت بخش اور المناک ہونے ان کے مفید اور غیر مفید ہونے ان سے کامل قابلیت و عدم قابلیت ظاہر ہونے کے بارے میں مقابلہ کر سکتے ہیں، جس کے معنی (جب ہم اصلی عضویہ کا لحاظ کرتے ہیں اور فعل کے نتائج کا لحاظ نہیں کرتے) ان کا اہمیت و سطحیت کے بارے میں مقابلہ کرنے کے ہوتے ہیں؛

(۵۴) اس میں شک نہیں کہ بعض عادتیں زندہ اجسام کے لئے لازمی ہوتی ہیں مثلاً (اگر اس لفظ کو ان معنی میں استعمال کر سکتے ہیں) تنفس یا ہضم۔ یہ ایسے اعمال ہیں جو زندگی کو قائم تو نہیں رکھتے بلکہ خود ہی زندگی ہوتے ہیں، اور یہ زیادہ تر خود حرکتی یا ہمارے ارادے کی بالواسطہ دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ ہم اپنے آپکو اسی طرح مار سکتے ہیں، جس طرح کسی اور آدمی کو، اور اس طرح ہضم کے فعل کو ختم کر سکتے ہیں، لیکن ہمارا ارادہ خود اپنے انہضامی اعمال کو بلا واسطہ اسی طرح سے متاثر نہیں کر سکتا جس طرح کہ دوسرے کے اسی قسم کے اعمال کو متاثر نہیں کرتا۔ اس نہایت ہی ضروری امر کی بنا پر عادات کا سلسلہ نہایت ہی سطحی و عارضی عادتوں تک ہوتا ہے۔ ممکن ہے بعض احساس کے ہر لمحی تغیر کی بنا پر بدل جائیں، یا فنا ہو جائیں اور بعض ممکن ہے ایسی ہوں کہ ہماری کل سیرت کے تغیر کے ساتھ ہی متغیر ہو سکیں۔ اسی بنا پر ایک ایسی بات کو توضیح کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے، جو مشہور تو بہت ہے، مگر اس سے غفلت برتنے کی وجہ سے بہت سے مغالطے پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور وہ بات محض یہ ہے کہ کسی ایک عضویے کے کسی خاصے کے متعلق ہر نظریے کو اس طرح سمجھنا چاہئے، کہ اس میں کل عضویے کے مختلف

حصوں کی باہمی متابعت کا (ظاہر یا مضمر طور پر) لحاظ رہے۔ مثلاً اگر میں یہ کہوں کہ فلاں عادت خوشگوار یا مولم مفید یا مضر ہے تو مجھے یہ بات یاد رکھنی چاہیئے، کہ عادت کو اس طرح سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا، جس طرح کہ ایک جسم کے ایسے حصوں کو علیحدہ کیا جاسکتا ہے، جو باہم کوئی تعلق نہ رکھتے ہوں بلکہ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر مستقل ہو۔ اس کے برعکس اس کے علیحدہ کرنے کے معنی کل عضوی توازن کو ایک حد تک نئے سرے سے قائم کرنیکے ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ان تمام بالواسطہ و مستتر نتائج کا لحاظ رکھا جائے، جو اس خیال میں مضمر ہیں اور خود عادت کے بھی اچھے اور بُرے اثرات کا اوسط نکال لیا جائے۔ اس دعوے کے کہ یہ عادت خراب ہے، اگر کوئی حقیقی معنی ہو سکتے ہیں تو ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا، عضویہ کا وجود اس عادت کے بغیر بھی قائم رہ سکتا ہے۔ اگر یہ ممکن ہو تو ہم کو ان تمام فروق کا لحاظ رکھنا چاہیئے، جن کو یہ لازمی طور پر مستلزم ہوگا۔ ہم کو کل انسان کا جس طرح سے کہ یہ ایک خاص وصف کے ساتھ موجود ہے، کل انسان سے بغیر اس وصف کے مقابلہ کرنا چاہیئے۔ یہ فرض کرنا کہ کسی خاص خصوصیت کو علیحدہ کرسکتے ہیں اس کے مساوی ہے کہ ٹانگ کے کاٹ ڈالنے کا، اس کے علاوہ اور کوئی نتیجہ نہیں ہوا کہ ایک سہارا نکل گیا۔ ایک حالت میں تو انسان کی کل سیرت پر اثر پڑتا ہے، اور دوسری حالت میں، یہ غیر متغیر رہتی ہے۔ اس واضح حقیقت کے نظر انداز ہونے سے مغالطے اس کثرت و شدت کے ساتھ واقع ہوتے ہیں، کہ ان کی نوعیت کو بیان کرنا بہت ہی ضروری ہے۔ ہم ہمیشہ یہ فرض کرنے پر مائل ہوتے ہیں کہ ہم ایک عادت کو اسی طرح سے علیحدہ کرسکتے ہیں جس طرح سے کہ اپنا کوٹ اتار سکتے ہیں۔ اور کسی معاشری یا سیاسی خرابی کا علاج محض اسی طرح ہو سکتا ہے، کہ اس کے سب سے زیادہ ظاہر سبب کو رفع کر دیا جائے، بغیر اس کے کہ ہم اپنے آپ کو اس کی نسبت پریشان کریں کہ اس کے رفع کرنے سے دیگر عضوی تغیرات کیا ہونگے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ غلطی اس قدر عام ہے، کہ ابتدائی قسم کی اجتماعیات کی تو یہ سب سے

بڑی غلطی ہوتی ہے اور اس کو عضوی اور محض میکانیکی مجموعوں کے مابین حقیقی خلط کہہ سکتے ہیں؛

(۴۶) اس اصول پر غور کرتے وقت جو مولم و مفرعادات کے تلازم کے متعلق ابھی قائم کیا گیا ہے، اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ہیں لئے کہا ہے کہ ارتقائی نظریہ کے اندر کوئی اس قسم کا عمل لازمی طور پر مضر ہے، اور ہر نوبت پر مضر ہوتا ہے۔ ادنیٰ سے لیکر اعلیٰ تک ہر عضویہ اس شرط کے مسلسل عمل کے تحت عالم وجود میں آیا ہے۔ ایک کیڑے کے مبہم انقباض سے لیکر، جو اس مضمر ضابطہ پر عمل کرتا ہے کہ ہر قسم کی تبدیلی بہتری کے لئے ہوگی، اگرچہ ایک انقباض تو ممکن ہے اس کی جان کے بچ جانیکا موجب ہو، اور ایک اس کے مر جانے کا، یعنی ایک سے وہ پرندے کی چونچ سے نکل سکتا ہو، اور دوسرے سے وہ اس میں پڑ سکتا ہو، فلسفی یا مدبّر کے مہذب ترین محرکات اور لطیف ترین حسابات تک، جو خطرے کا مربوط افعال کے ایک باقاعدہ مرتب سلسلہ سے مقابلہ کرتا ہے عام اصول لازماً ایک ہی ہوتا ہے۔ جس حد تک کسی عامل کی جبلتیں اس کو خطرے میں لیجاتی ہیں، یہ زندگی کی مسلسل کشمکش میں اس کے مخالف ہوتی ہیں، اور جس حد تک وہ اسکو سلامتی کی طرف لیجاتی ہیں، اسکے موافق ہوتی ہیں لیکن ہر حالتمیں ہمکو کامل نتیجہ کا لحاظ رکھنا چاہیئے۔ کسی نئی جبلت کے عالم وجود میں آنے سے تازہ خطرات بھی پیدا ہو جاتے ہیں، اور تازہ منافع بھی۔ جو مسئلہ ہمیشہ حل ہوتا رہتا ہے، وہ یہ ہے کہ آیا نئی صورت کم و بیش اپنے آپ کو باقی رکھ سکتی ہے۔ یہ محض ایک جبلت کو چھوڑ کر دوسری کو اختیار نہیں کرتی، بلکہ اس میں کم و بیش کل کے کل میں تغیر ہو جاتا ہے، جس سے ممکن ہے کہ ان جہات کے علاوہ جن سے اس کا بظاہر تعلق ہوتا ہے، غیر محسوس طور پر اس سے بالکل ہی مختلف و بعید اوصاف پیدا ہو جائیں؛

(۴۷)۔ اس سے اس مسئلے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، کہ لذت والم کا صحیح نظریہ کیا ہے؟ اگر اس اصول کی عام صداقت کو تسلیم کرلیا جائے

کہ دو قسم کے افادوں میں تلازم ہے، تو ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں، کہ آیا ہم اس کو اور بھی آگے بڑھا سکتے ہیں؟ کیا صورت حال سے یہ ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کہ لذت والم کا لازمی طور پر مفید و مضر اعمال سے تعلق ہے؟ اس میں شک نہیں کہ یہ بات بظاہر بہت کافی شہادت کی بنیاد بیان کیجاتی ہے، کہ ایک طرف تو لذت اور بڑھی ہوئی حیاتیت اور دوسری طرف الم اور گری ہوئی حیاتیت میں ایک قریبی تعلق ہے میں ایسی دلیل کو بالتفصیل بیان کرنا نہیں چاہتا جو صحیح معنی میں میرے معاملے سے متعلق نہیں ہے، اور جو مجھے اپنے علم کی حدود ہی سے نہیں، بلکہ میرا تو یہ خیال ہے تمام متحققہ حکمت و دانش سے بھی بہت دور لیجائیگی۔ تعلق جو بھی کچھ ہے اس کا انکشاف پُر احتیاط و طویل تحقیقات کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے۔ یہ ہمکو نامعلوم عضویات کے پریشان کن حلقہ میں لے جاتا ہے۔ یہ ان مباحث کے ساتھ خلط ملط ہو جاتا ہے، جو مابعد الطبیعیات میں موضوع و معروض کے انتہائی مسئلہ سے متعلق ہوتی ہیں۔ ان حدود کے متعلق جن میں کہ اصول قابل عمل ہے، میں صرف ایک بات کہنے کی جرأت کرتا ہوں اور وہ یہ کہ عام الفاظ میں ہم بیشک یہ کہہ سکتے ہیں کہ صحت و مسرت میں ایسا ہی قریبی تعلق ہے، جیسا کہ بیماری و بد حالی میں ہے۔ اس نظریے کی تعمیم کرنے میں جن دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے ان کو نسبتہً صحیح تحقیقات کے ذریعہ سے رفع کیا جا سکتا ہے۔ مگر صحیح معنی میں اس تعلق کی توجیہہ نہیں ہوتی، اور نہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ تعلق کتنا قریبی ہونا چاہیئے۔ اس اصول سے ممکن ہے ایک طرح کا رجحان ظاہر ہو، اور یہ معلوم ہو کہ یہ عضوی زندگی کے بعض شرائط کو ظاہر کرتا ہے، مگر یہ کسی معنی میں بھی لذت والم کے وجود اور ان کی اصل نوعیت کی توجیہہ نہیں کرتا۔

(۴۸) پس اول تو یہ کہ اگر ہم لفظ افادہ کو موضوعی معنی میں استعمال کریں، تو اس کے معنی جیسا کہ میں نے کہا لذت بخش و مولم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں لذت جس حد تک لذت ہے اچھی ہے۔ اور الم جس حد تک الم ہے برا ہے۔ الم کو مفید کہنا اجتماع نقیضین کرنا ہے۔ اس ترکیب کے قابل تسلیم

معنی صرف اس حالت میں ہوتے ہیں، جب ہم کل نظام کو بہ حیثیت مجموعی لیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ایک خاص الم مفید ہے۔ کیونکہ اس الم کی حس کے باطل ہو جانے سے بہ حیثیت مجموعی زیادہ الم ہوگا۔ اس ذی روح کو اپنی زندگی کے حالات کے تحت زیادہ مسرت جو نصیب ہو سکتی تھی وہ حاصل ہے اگرچہ اس کے قوام میں تھوڑے سے الم کی بھی آمیزش ہے۔ اگر ہم افادے کو معروضی معنی میں لیں تو الم اس حد تک مفید ہو سکتا ہے، جس حد تک کہ یہ ان افعال کا موجب ہوتا ہے جو بقائے زندگی کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس سے بھی پہلے ہی معنی مترشح ہوتے ہیں۔ کیونکہ بقا سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ مسرت کی مقدار زیادہ ہے۔ اب ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ لذت بخش و مولم حالتیں کسی نہ کسی طرح سے جسم کے مادی حالات پر مبنی ہوتی ہیں علاوہ بریں اس کی ہر وقت کی واقعی حالت اس کے انداز عمل پر مبنی ہوتی ہے، نہ کہ اس کی مطلق طاقت یا قابلیت پر۔ اس میں شک نہیں کہ مطلق قوت کے معنی اس بالقوہ طاقت کے ہیں، جس سے یہ ہر ایسے دباؤ کا مقابلہ کر سکے جو اس پر واقع ہو۔ اگر دباؤ واقعتاً موجود نہو، تو اس کے برداشت کرنے کی قوت کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔ اکثر بیماریوں میں کسی قسم کا درد و الم نہیں ہوتا۔ مثلاً پھیپھڑوں کی کمزوری سے اس وقت تک کوئی تکلیف نہیں ہوتی جب تک کہ مریض سے کوئی جسمانی محنت نہ لی جائے۔ پس ہم کو یہ فرض کرنا چاہیئے کہ تندرست پھیپھڑے میں محفوظ قوت کی بہت مقدار ہوتی ہے۔ مگر جب تک انکو عمل نہ کرایا جائے اس وقت تک اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ مشین کے درست عمل کرنے سے بحث ہے نہ کہ اس قوت سے جس سے کہ یہ مختلف حالتوں میں کام کی متحمل ہو سکے۔ جب تک کہ یہ بالکل جواب نہیں دیتے اس وقت تک کمزور ریشے بھی وہی کام کرتے ہیں، جو مفید اور ضروری ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح ان سے کسی قسم کے الم کا احساس نہیں ہوتا، جس طرح کہ طاقتور ریشوں سے۔ اسی طرح یہ واقعہ کہ کسی قسم کے کردار سے ممکن ہے، آئندہ چلکر خراب نتائج پیدا ہوں، بذات خود لذت یا الم کا باعث نہیں ہوتا، اگرچہ باعقل

حیوان کے لئے جس کام کا انجام شر ہو وہ بھی شر ہی ہے۔ جب انجام کا اس طرح سے پہلے سے اندازہ نہیں ہوتا، تو ہم کو صرف یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ عضوی توازن باقی رہیگا، یا نہیں، اور ہم کو نتائج سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا۔ میں اسی آرام کے ساتھ چلتا ہوں خواہ میں گڑھے کی طرف جارہا ہوں یا ہموار راستہ پر چل رہا ہوں۔ میرا کوئی اہم حصہ کمزور ہو یا نہ ہو، جب تک اس حدتک کمزور نہ ہو، کہ اس سے ایک خاص قسم کے توازن میں خلل واقع ہو، اس وقت تک میرے عمل میں فرق واقع نہیں ہوتا؛

۴۹۔ پس ہم کو یہ فرض کرنا چاہیے، کہ لذت والم بعض ایسی حالتوں کے متلازم ہیں جن کو جسمانی مشینری کے صحیح وناقص عمل کی علامت سمجھ سکتے ہیں۔ اگر حالتیں موجود ہوں تو حسوں کا ہمیشہ موجود ہونا لازمی ہے۔ اس حدتک ہم کو افادہ کا کوئی سوال نظر نہیں آیا ہے، اور نہ کوئی ایسا اعتبار ملا جس لحاظ سے کہ الم کو مفید کہہ سکیں۔ اس نقطہ نظر تک ہم اسوقت پہنچتے ہیں، جب ہم اس اصول کا لحاظ کرتے ہیں، جس کو ابھی بیان کیا ہے، لیکن جس کا (جہاں تک میرا خیال ہے) مشاہدے کے علاوہ اور کوئی ثبوت نہیں ہوسکتا، کہ الم جسم کے غیر صحیح توازن اور لذت صحیح توازن کے مطابق ہے۔ یعنی جس حدتک کہ ہمارے احساسات سے ہمارے کردار کا تعین ہوتا ہے، یہ ہم کو الم سے بچنے اور لذت کے باقی رکھنے پر مجبور کرتے ہیں۔ اور یہ ثابت کرنا بالکل کافی ہے کہ ہم میں مولم و مضر اور لذت بخش و مفید نتائج میں تلازم پیدا کرنے کا رجحان ہوتا ہے۔ جو عامل ایسی حالتوں سے خوش ہو جن میں عموماً مضر نتائج ہوتے ہیں وہ اپنے ہاتھ سے اپنی قبر تیار کرتا ہے۔ جس جانور کو زہریلی خوراک مرغوب ہو، توجسوقت اس کو اس قسم کی خوراک بہ کثرت ملے گی اس کا وجود فنا ہو جائیگا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ شرط جو ارتقا کے اولین مدارج سے ہمیشہ عمل کر رہی ہے، بعض خاص حدود کے اندر لازمی طور پر تلازم کو باقی رکھے گی۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ تلازم مکمل ہرگز نہیں ہے۔ نئے مذاق کے نشوونما میں نئے خطرات اور نئے

مفاد دونوں ہوتے ہیں۔ اور اگر نیا حیوان بہ حیثیت مجموعی سابقہ حیوانوں سے بہتر ہے تو ممکن ہے کہ جڑ پکڑ جائے۔ اگر خارجی حالات متغیر ہو جائیں تو نئے علائق نشو و نما پائیں گے، جو ممکن ہے اپنے ساتھ نئی برائیاں بھی لائیں۔ ممکن ہے کہ وحشی آدمی کا تیز شراب کا شوق بے ضرر ہو کیونکہ وہ چیز ہی نہ ہو جس سے کہ یہ پورا ہو سکے، اور یہ دیار ہے، یہاں تک کہ مہذب آدمی آب آتشیں ایجاد کرے۔ یہاں بھی بظاہر اس کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ ایک بیکار الم کیوں غیر محدود طور پر باقی نہ رہے۔ بعض بیماریوں سے جو تکلیف پیدا ہوتی ہے اس کا اس وقت باقی رہنا لازمی ہے جب تک وہ جسمانی حالت جو اس بیماری سے مترشح ہوتی ہے، واقعی حالات میں پیدا ہو سکتی ہے جسم میں ایسا تغیر پیدا کرنا، جو اس حالت کے وقوع کو ناممکن کر دے ممکن ہے جسم کی کل ساخت میں کامل تغیر کو مستلزم ہو، اور اس کے ساتھ ایسے ذیلی تغیرات ضروری ہوں جنکی کبھی تحقیق نہ ہو سکے، یا جن کا تحقق صرف دیگر خرابیوں کو پیدا کر کے ہو سکتا ہو۔ نیز یہ کہ بہت سے افعال جو پہلے لذت بخش ہوتے ہیں، بعد کو میکانیکی و از خود ہو جاتے ہیں، اور اس طرح سے بظاہر مسرت میں نقصان واقع ہوتا ہے، جس کی تلافی نہیں ہوتی۔ لیکن شاید ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں بھی فائدہ ہے کیونکہ کسی عمل کے خود بخود ہو جانے سے شعور دوسرے اغراض کے لئے آزاد ہو جاتا ہے، اور اس طرح پر اگرچہ سب سے زیادہ ترقی یافتہ فاعل سب سے مکمل خود بخود عمل کرنے والی مشین ہوتا ہے، مگر اسی سبب کی بنا پر اس کا شعوری فکر و احساس کا حلقہ وسیع ہوتا ہے۔ اس قسم کی باتیں ہمیں یہ یاد دلا دینے کے لئے کافی ہیں کہ ہمارا علم کس قدر محدود ہے اور کس قدر جلد ہمارے پاس مبہم قیاسات کے علاوہ اور کچھ باقی نہیں رہ جاتا۔ صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ تلازم زیر بحث سے یہ ظاہر نہیں ہوتا، کہ ہمارے تمام لذات و آلام اس اعتبار سے مفید ہیں کہ یہ بقائے نفس کے لئے مفید ہوتے ہیں، کیونکہ اس قسم کے تلازم سے تو ہمارے کل تجربے کا کھلم کھلا ابطال ہو جاتا ہے۔ نیز یہ کہ اس سے کسی طرح سے بھی لذت و الم کی موجودگی کی توجیہہ نہیں ہوتی کیونکہ ان کا

وجود تو پہلے ہی سے فرض کر لیا گیا ہے، اور شاید احساسات اور عضوی اعمال کے بلا واسطہ تعلق پر مبنی ہے، جس کی ہم کسی طرح تحقیق نہیں کر سکتے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ ایک نہایت اہم شرط کو ظاہر کرتا ہے جو عمل ارتقا کو ہر نوبت میں لازماً منضبط کرے گی۔ اس کی بنا پر ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس حد تک کسی عامل کو ایسے اعمال و انفعال سے لذت حاصل ہوتی ہے، جو اس کی بقا کیلئے مفید ہوتے ہیں، اس حد تک اس کو بقا کا بہتر موقع ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم اس شرط کی مطابقت کو عضوی ترقی کے نظریے میں سب سے اہم خیال کر سکتے ہیں ہا

(۵۰) اس سے آگے ہم کس قدر بڑھ سکتے ہیں؟ ایک بات تو ظاہر ہے۔ جس حد تک کوئی جبلت مستحکم طور پر جاگزیں ہوتی ہے، جس حد تک کہ ایک وجود کے لئے اس کے بغیر اپنی جسمانی ساخت میں کامل انقلاب لازمی ہوتا ہے اس حد تک ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ یہ اس کے افادے کی موید ہے۔ ممکن ہے یہ عضویے کے وجود کے لیئے یہ قطعاً لازمی ہو اگر لازمی بھی نہو، تو ممکن ہے کہ ہم اسکے مضر ہونیکے خلاف اچھی طرح سے استدلال کر سکیں۔ ایک ایسا رواج جو مختلف زمانوں اور مختلف قوموں اور نہایت ہی مختلف حالات میں رائج رہا ہو ظاہر ہے کہ کسی غرض یا احتیاج کو ضرور پورا کرتا ہوگا، اور اس کا کسی ایسی جبلت کے مطابق ہونا ضروری ہے جو نہایت ہی مستحکم طور پر جاگزیں ہو۔ پس ایک معمولی مثال لو، ممکن ہے کہ محرک چیزوں کا شوق مضر ہو مگر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ایسی اقوام بھی ہیں جن میں یہ موجود ہے مگر ان کی قوت اور صحت نہایت اچھی ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کم از کم تمام حالات میں یہ صحت و تندرستی کے لئے مہلک نہیں ہو سکتا۔ اور نیز ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ ایک نہایت ہی عام خواہش کو تشفی بخشتا ہے، جو ممکن ہے نہایت ہی اہم جسمانی ضرورت کو پورا کرتا ہو، جس کی تشفی کسی نہ کسی صورت میں لازمی ہو۔ لہٰذا یہ مسئلہ اچھے اور برے نتائج کے محض جمع کر دینے سے حل نہیں ہوتا بلکہ اس کے اندر یہ سوال بھی داخل ہے، کہ کل زندگی کے اندر محرک اشیا کی خواہش کونسی جگہ کو پر کرتی ہے۔ یہ امر کہ آیا ایسے نتائج جن کو حکمی کہہ سکیں اس قسم کے طریقوں سے حاصل ہو سکتے

ہیں، فی الحال غور طلب نہیں ہے۔ اس مثال سے کم از کم اس سوال کے حقیقی مفہوم کے متعلق جو کہ ہونے والا ہے اور ان معطیات کے متعلق جن کی اس کے تشفی بخش جواب کے لئے ضرورت ہے ایک عام اشارہ تو ملتا ہے؛

۶۔ اجتماعی و انفرادی افادہ

(۵۱) ہم نے جبلت عادت وغیرہ کے متعلق اس طرح پر گفتگو کی ہے، کہ گویا یہ عضویے کے لئے اہم وغیر اہم ہو سکتی ہیں۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ ان دو علاقوں کے مابین ممکن ہے کہ مدارج کی ایک غیر محدود تعداد ہو۔ کسی خاص وقت ممکن ہے کوئی جبلت اس معنی میں لازمی ہو کہ فرد اس کے بغیر زندہ ہی نہ رہ سکے۔ ممکن ہے کہ انسان کی زندگی غیر معمولی سرعت رفتار طاقت دلبصارت رکھنے پر مبنی ہو۔ عضویے کی زندگی ہر لمحہ اس تعلق پر ہوتی ہے جو اس کو اپنے ماحول کے ساتھ ہوتا ہے۔ ماحول کو متغیر کر کے ہم اس کی ضروریات میں غیر محدود تغیر پیدا کر سکتے ہیں۔ پس کسی عضویے کا ذکر کرتے وقت ہم مناسب ماحول کو بھی فرض کر لیتے ہیں۔ کسی قسم کی استعداد اسی وقت لازمی ہوتی ہے، جب یہ معمولی حالات میں بھی لازمی ہو۔ سانس لینے کی قوت بعض اقسام کے حیوانوں کے لئے لازمی ہے۔ یہ کسی اور ماحول میں زندہ نہیں رہ سکتے اور اگر یہ سانس نہ لے سکتے ہوں تو ہوا میں بھی زندہ نہیں رہ سکتے حیوان کے محض وجود سے بعض حالات اور بعض قوتیں مترشح ہوتی ہیں، اور صحیح معنی میں وہی قوتیں لازمی ہیں، جنکے بغیر یہ کہیں بھی نہ رہ سکتا ہو نہ کہ وہ جنکے بغیر یہ کسی خاص مقام پر رہ سکتا ہو۔ اسکے تسلیم کر لینے کے بعد ایک اور دشواری پیش آتی ہے جیسی عمل سے کہ موسم و مضر حالتوں کے مابین تلازم قائم ہوتا ہے، وہ ایسا ہے جس کیلئے پشتہا پشت کی مدت صرف ہونی چاہئے۔ نسلیں اس تلازم کے مکمل ہونے کی بنا پر باقی رہتی ہیں مگر جس وصف کی بنا پر ایک قوم باقی رہتی ہے، اس کے لئے ہمیشہ فرد کے واسطے مفید ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر ہم زیادہ غور سے کام لیں تو یہ معلوم ہوگا کہ اوسط درجہ کے فرد کے لئے بھی مفید ہونا ضروری نہیں ہے چونکہ نسل کا وجود فرد کے بغیر نہیں ہوتا، اس لئے جو اوصاف فرد کے لئے ضروری ہیں وہ

کل نسل کے لئے بھی ضروری ہونگے۔ اگر ایک حیوان بغیر پھیپڑوں کے نہیں رہ سکتا تو ایک لاکھ بھی نہ رہ سکیں گے۔ لیکن اس کا عکس صحیح نہیں ہے حقیقت یہ ہے کہ جبلتوں کا ایک اہم مجموعہ ایسا ہے، جن کے متعلق اس کا غلط ہونا بالکل ظاہر ہے۔ جنسی اور والدینی جبلتیں نسل کے لئے ضروری ہیں، کیونکہ ان کے بغیر ایک پشت میں نسل کا خاتمہ ہو جائیگا۔ یہ بھی یقینی ہے کہ یہ فرد کے لیئے لازمی نہیں ہیں، ایسا حیوان جس میں یہ نہوں یہی نہیں کہ وہ زندہ و تندرست رہے گا بلکہ بہت سے ایسے خطرات سے بچ جائیگا، جن میں کہ یہ ان کے ہونے کی بنا پر مبتلا ہو جاتا ہے۔ سنگدل ماں کو یہ فائدہ ہے، کہ وہ اپنی جان اپنے بچہ کیلئے نہ دے گی اور اگرچہ یہ بات واقعتاً ظہور پذیر نہو مگر اس کا تصور کیا جا سکتا ہے کہ بعض حیوان اس قسم کے جذبات سے معرا ہوں جن پر کہ بقائے نسل قطعی طور پر مبنی ہوتی ہے، اور یہی نہیں کہ بعض خاص حالات میں ان کو زیادہ مسرت نصیب ہو، بلکہ معمولاً بھی وہ اپنے گرد و پیش کے لوگوں کی نسبت زیادہ خوش رہتے ہوں۔ اس قسم کی حالتوں میں والدین واقعتاً اپنے آپ کو نسل کی فلاح پر قربان کر دیتے ہیں۔ ممکن ہے کہ ان کو اپنی قربانی کا احساس نہو اور ہم ان کو بے غرض نہ کہہ سکیں۔ بلکہ ان کی ذہنی حالت ایسی ہوتی ہے جس میں نتائج کی پیش بینی ہوتی ہے، اور خود غرضی و بے غرضی دونوں کا سوال ہی موجود نہیں ہوتا۔ یہ اس طرح عمل کرتے ہیں جس میں اس امر کا لحاظ نہیں ہوتا کہ اس سے زیادہ سے زیادہ مسرت نصیب ہوگی، بلکہ یہ ایک جبلت کے مطابق عمل کرتے ہیں، جس کی رہبری اس امر کے اندازے سے نہیں ہوتی اس عمل سے مسرت کا پلہ جھک جائیگا؛

(۵۲) پس یہاں ہمارے سامنے ایک نہایت ہی اہم مثال ہے، کیونکہ اس کا تعلق کل اجتماعی و معاشری زندگی کی اصل سے ہے۔ جس میں ہم دیکھتے ہیں، کہ مفید و مضر کے تلازم کی اس سے بالکل مختلف معنی میں ترجمانی ہونی چاہیئے، جس کو ہم بادی النظر میں ممکن ہے مسلم مان لیں۔ یعنی ایک جبلت میں ان اثرات کی بنا پر ترقی و تنزل نہیں ہوتا، جو اس سے فرد پر مرتب ہوتے ہیں

بلکہ ان اثرات کی بناپر ہوتا ہے، جو نسل پر مرتب ہوتے ہیں۔ جو حیوان اپنی نوع کو باقی رکھنے کے لئے زیادہ موزوں ہو، اس کو کشمکش حیات میں زیادہ نفع ہوگا، اگرچہ یہ اپنی مسرت کے حاصل کرلینے کے لئے اس قدر موزوں نہو۔ پس یہاں یہی مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ نسل و فرد کے تقابل کے حقیقی معنی کو زیادہ واضح کرلینے کی کوشش کریں۔ جس کی ہم کو اس لئے ضرورت ہے کہ ہم اس امر کے متعین کرلنے کی کوشش کریں کہ کس معنی میں فرد (جو کہ نسل کا نتیجہ ہے) اور نسل کے مابین (جو کہ افراد سے بنی ہوتی ہے) تصادم ہوسکتا ہے یا نہیں ہوسکتا اور جب ہم اس امتیاز کا لحاظ کرتے ہیں تو اس اصول کی جو پہلے قائم کیا جاچکا ہے کس طرح سے توجیہہ ہونی چاہیئے یا اس میں کس طرح سے ترمیم ہونی چاہیئے۔

باب (۳)

معاشری محرکات

۱۔ فرد و نسل

۱۔ گذشتہ باب نے ہم کو ایک نہایت ہی اہم امتیاز تک پہنچا دیا ہے۔ ہم کو معاشری اغراض اور انفرادی اغراض کے نتائج کی مابین امتیاز کرنا پڑا تھا۔ ممکن ہے کہ ایک فعل یا ایک جبلت کل نسل کیلئے نہایت ہی اہم ہو، اور فرد کے لئے اس کی کوئی اہمیت نہو۔ اور ظاہر ہے یہ امتیار اکثر مقامات پر ہمارے استدلال کو متاثر کریگا۔ اگر ہم یہ دعوی کریں کہ جبلت کے بقا کا تعین اس کے افادہ سے ہوتا ہے، تو پھر ہمیں اس کا فیصلہ کرنا پڑیگا کہ افادہ کا کیونکر اندازہ ہوگا۔ ہم فرد کے فائدے پر غور کریں یا معاشرۃ کے؟ کس اعتبار سے ان دونوں کے فائدے میں امتیاز کیا جا سکتا ہے؟ جب آگے بڑھیں تو ممکن ہے، اور دشواریاں سامنے آجائیں۔ لہذا ہم شروع میں اس امتیاز کے حقیقی معنی کی جتنی وضاحت کے ساتھ ممکن ہوگا تعریف کرینگے۔ ممکن ہے اس طرح ہم معاشری ربط کی نوعیت کو اس حد تک سمجھ جائیں، جس حد تک ہمارے مطلب کے لئے ضروری ہے، اور اس امر پر غور کر سکیں کہ کس پیرائے میں ان علاقوں کو بہترین طور پر ظاہر کیا جا سکتا ہے؟

۲۔ اس میں شک نہیں کہ فرد و نسل ایسی دو علیحدہ چیزیں نہیں ہیں جن کا باہم تصادم ہو سکے۔ فرد جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں نسل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور نسل افراد کا مجموعہ ہوتی ہے۔ اور یہ واقعہ کہ فرد کے فوری اغراض معاشرۃ کے فوری اغراض کا منافی ہو سکتے ہیں، ہمارے دعوے کو لازمی طور پر متاثر نہیں کرتا۔ اس قسم کا تضاد ایک معروف بات ہے۔ ممکن ہے کسی نپولین کی خوش حالی اس کے ملک کے تنزل کو مستلزم ہو۔ لیکن جب میں ایک فرد کے اپنے ماحول کے ساتھ بہتر یا بدتر مطابقت رکھنے کا تذکرہ کرتا ہوں تو میں کسی خاص شخص کا ذکر نہیں کرتا بلکہ معمولی انسان کا ذکر کرتا ہوں۔ ممکن ہے نپولین کی ترقی و خوشحالی اس کے ایسے اوصاف کی بناء پر ہو جو اس کے ابنائے جنس کے لئے مضر ہوں۔ لیکن یہ فرض کرنا تو قریب قریب تناقض ہو گا کہ معمولی انسان ایسے اوصاف حاصل کر کے ترقی کر سکتا ہے جو اس کے ہمجنسوں کے لئے مضر ہوں۔ اگر معمولی و متوسط درجے کا انسان زیادہ ذہین و دولتمند ہے، تو وہ کل جس کا کہ وہ ایک جزو ہے زیادہ ذہانت و دولت رکھتا ہو گا۔ اگر کسی معاشرۃ یا اجتماع کے اوصاف کو ان افراد کے اوصاف کا مجموعہ سمجھا جا سکتا ہے، اور کسی نہ کسی اعتبار سے تو ایسا سمجھنا لازمی ہے، تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو شے متوسط درجہ کے فرد کو تقویت دیتی یا اس کے اندر ضعف پیدا کرتی ہے وہ لازمی طور پر کل کی بھی تقویت یا کمزوری کا باعث ہو گی۔ یہ اس حالت میں تو بلاشبہ بالکل صحیح ہوتا اگر ہم ہر فرد کو دوسرے افراد سے اس قدر علیحدہ خیال کر سکتے کہ جو کچھ ایک کی نسبت صحیح ہو وہ براہ راست سب پر صادق آ سکے۔ مشکل تو اس وقت سے رونما ہوتی ہے، جب سے ہم معاشرۃ کو میکانیکی شے نہیں، بلکہ عضوی شے خیال کرنے لگتے ہیں۔ اس حالت میں ہم کل کی قابلیت کو علیحدہ علیحدہ قابلیتوں کا مجموعہ محض ہی نہیں کہہ سکتے۔ پس ممکن ہے کہ ہر فرد کے اوصاف اپنی نوعیت و قابلیت کے اعتبار سے ان تعلقات کے تابع ہوں جو ان کو کل عضویہ کے ساتھ ہیں۔ مثلاً اگر ہم ایک لشکر کو لیں تو اس کی قابلیت کچھ تو سپاہی کی طاقت پر مبنی ہو گی اور کچھ اس کی باقاعدگی اور تربیت پر۔ ہر سپاہی کی مارچ کرنے کی قوت کو دو گونہ کر دو تو وہ

منازل بھی دوگونہ ہو جائینگی جو لشکر طے کر سکتا ہے۔ لیکن باقاعدگی کی زیادتی سے لشکر پر ایسا اثر مرتب ہوتا ہے، جس کا تعین سادہ ضرب سے نہیں ہوسکتا کیونکہ باقاعدگی کے جوش کے خفیف اضافہ سے یہی نہیں کہ لشکر کی قوت عمل میں بےحد اضافہ ہو جائیگا، بلکہ ممکن ہے یہ لشکر کی مختلف حالتوں میں بالکل ہی مختلف عمل کرے۔ ممکن ہے اس سے اس کی علیٰحدہ علیٰحدہ جنگ کرنے کی قابلیت اسی طرح کم ہو جائے جس طرح کہ ممکن ہے کہ ایسی جنگ میں اس کی قوت عمل بےحد بڑھ جائے جس میں اولیں ضرورت اتحاد و یکدلی ہو، جس کے معنی یہ ہیں کہ کورانہ اطاعت ہو۔ ممکن ہے ایک ایسا وصف جو کل کے لیئے اس وقت مفید ہو جب سب ملکر عمل کر رہے ہوں، ایسی حالت میں مضر ثابت ہو جب ہر شخص علیٰحدہ علیٰحدہ عمل کرتا ہے۔ لہذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس حالت میں ہمارے پاس ایک ایسا مسلمہ ہے، جس کا تعین کل عضویہ کے متعلق کچھ نہ کچھ علم حاصل کئے بغیر نہیں ہوسکتا لہذا نسل و فرد کے مابین جو امتیاز ہے اگرچہ وہ ایسا امتیاز نہیں ہے جو علیٰحدہ علیٰحدہ چیزوں کے مابین ہو، مگر ممکن ہے نہایت اہم ہو، کیونکہ یہ اس صورت کے امتیاز کے مطابق ہے، جس میں قابلیت عمل، مختلف اوصاف سے متاثر ہوتی ہے۔ بعض اغراض کی بنا پر اس کو صرف ایک عضویہ ہی سمجھنے پر مجبور ہیں، اور ظاہر ہے کہ اس کا ہمارے استدلال سے نہایت اہم تعلق ہے۔

۳۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس فرق کو اس نظریہ کے مطابق کیونکہ بیان کر سکتے ہیں، جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ ہیں نے اوصاف جبلتوں اور اعضا کی نسبت یہ کہا ہے کہ یہ جسم کے لئے یا تو ضروری ہوتے ہیں اور یا غیر ضروری۔ یہ سوال کرنا تو بےسود محض ہوگا کہ ایک عضویہ اپنے لازمی و اصلی اوصاف کے بغیر کیسا ہو گا۔ ایسی حالت میں تو ہم ایسی شے کی طرف اشارہ کرینگے، جس کا وجود ہی نہیں ہو گا۔ جب ہم کہتے ہیں "انسان" تو اور چیزوں کے ساتھ ہماری یہ بھی مراد ہوتی ہے، کہ یہ ایک زندہ وجود ہے جس کے پاس معدہ بھی ہے اور اس کے گرد و پیش ایسی چیزیں بھی ہیں جن کو یہ کھا سکتا ہے۔ یہ کہنا کہ اگر انسان کے معدہ نہ ہو تو وہ بہتر یا بدتر ہو سکتا ہے، ایسے الفاظ جمع کرنے کے مساوی ہے، جن کے فی الحقیقت

کوئی معنی نہیں ہوتے، یا بہر حال ایسی شے کا ذکر کرنے کے مساوی تو ہے ہی جو اکثر امور میں انسان سے ایسی مختلف ہوگی، کہ اس پر انسان کا اطلاق غلطہ محض کا باعث ہوگا۔ تم ایک مورت کی اس طرح تعریف کر سکتے ہو، یہ انسان ہے جس کے اعضا نہیں ہیں۔ مگر یہ اس وقت تک محض الفاظ کا کھیل ہوگا جب تک ہم اپنے استدلال کو ایسے خواص تک محدود نہ کر دیں، جو محض خارجی شکل پر مبنی ہوتے ہیں۔ انسان سے ہماری مراد ایک ایسے وجود سے ہے جو ایک خاص نوع سے تعلق رکھتا ہے۔ اور انھیں اہم خصوصیات میں سے ہمیں ایک نسل پر مبنی ہونے کو بھی شمار کرنا چاہئے۔ انسان کے معنی ایسے وجود کے ہیں جو عورت کے بطن سے پیدا ہوتا ہے، اور شاید ایسا وجود ہے جس کے مورث اعلیٰ ممکن ہے، بندر ہوں۔ لہذا ایسے انسان کا ذکر کرنا جو بعض امور میں معاشرۃ و اجتماع سے شاید آزاد ہو یا نہو محض لغو ہے۔ وہ ممکن ہے رابنسن کروسو کی حالت میں ہو، اور ویران جزیرے میں رہتا ہو مگر اس حالت میں بھی اس کو انسان ہی نے جنا ہوگا، انسان ہی کے یہاں اس نے بچپن میں پرورش پائی ہوگی، اور جو اوصاف ان اعمال میں مضمر ہیں، ان کو اس نے وراثت میں پایا ہوگا۔ ایسا آدمی جو نسل کے تابع نہ ہو ایسا ہی بے معنی ہے جیسے کہ وہ سیب جو درخت پر نہ اُگا ہو۔ ان الفاظ کے یا تو کوئی معنی نہیں ہیں یا بالکل غیر متعین معنی ہیں نیز یہ بھی بالکل واضح ہے کہ بہترین قسم کے آدمی کے معنی لازمی طور پر ایسے آدمی کے ہونگے جو ان حالات کے اندر بہترین پیدا ہوا ہے۔ بہترین قسم کی روٹی کے معنی اس بہترین خوراک کے ہیں جو غلے سے تیار ہوتی ہے۔ اور اگرچہ پتھر کے ایک ٹکڑے میں ممکن ہے ایسے اوصاف ہوں جن کو ایک مختلف نسبت سے روٹی کے اوصاف سے بہتر کہا جا سکے، مگر یہ کہنا محض مسخرہ پن ہوگا کہ ایسی روٹی جس کے خراب ہونے کا سبب سے کم اندیشہ ہو، وہ پتھر کی بنی ہوئی ہوتی ہے ۔

۴۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ معاشرہ اور خود غرضانہ اوصاف میں جو امتیاز کیا گیا ہے، یا ان اوصاف کے مابین جو نسل کے لیے مفید

ہوتے ہیں اور جو فرد کے لئے مفید ہوتے ہیں، وہ اصلی امتیاز نہیں ہوسکتا۔ ہر شخص فرد بھی ہوتا ہے اور معاشرہ کا نتیجہ بھی ہوتا ہے، اور ہر جبلت انفرادی بھی ہوتی ہے، اور معاشری بھی۔ یہ کہنا کہ انسان عضویہ ہے یہ کہنے کے مساوی ہے کہ اس کے تمام اعضا ایک دوسرے پر اس طرح سے مبنی ہوتے ہیں کہ ایک عضو بھی کل عضوی توازن میں انقلاب پیدا کئے بغیر علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ میں نے کہا ہے کہ ٹانگ (لکڑی کا) سہارا نہیں ہے یا محض (لکڑی کا) سہارا نہیں ہے۔ پس اگر ہم ایک جبلت کے متعلق یہ کہیں کہ اس کا تعلق معاشرہ سے ہے اور دوسری کے متعلق یہ کہیں کہ اس کا تعلق فرد سے ہے، تو ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ان میں سے ہر ایک میں لازمی طور پر دوسرا مضمر ہوتا ہے۔ ان کے متعلق علیحدہ علیحدہ گفتگو کرنے میں ہم ریاضیاتی کی چال سے کام لیتے ہیں، جو ایک مجموعہ علامات کو متغیر اور دوسرے کو مستقل خیال کرتا ہے، اور اس سے اس کی یہ مراد نہیں ہوتی کہ جن مقداروں کو وہ ظاہر کرتے ہیں وہ درحقیقت مستقل یا علیحدہ ہوتی ہیں، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ وہ علیحدہ علیحدہ نتائج کو سلجھا کر زیادہ آسانی کے ساتھ حساب لگا سکتا ہے۔ معاشری اوصاف اس غیر متغیر شرط پر ترقی کرلتے ہیں خود غرضانہ اوصاف موجود ہیں، اور علیٰ ہذا خود غرضانہ اوصاف اس غیر متغیر شرط پر ترقی کرلتے ہیں کہ معاشری اوصاف موجود ہیں۔ بہترین اوصاف وہی ہیں، جو اس شرط کے مطابق بہترین ہوں۔

میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ ہم ایک عضویہ بجائے خود غور کرسکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک آدمی کے پھیپھڑے نہایت صحیح ہیں۔ مگر یہ صحت ان کی اس نسبت سے ہے کہ یہ ایک ایسے عضویہ کا جزو ہیں، جو ایک معدہ بھی رکھتا ہے۔ اور بہترین قسم کے معدے کے معنی بھی ایسے شخص کے لئے بہترین ہونے کے ہونگے، جس کے پھیپھڑے بھی ہوتے ہیں۔ بالکل یہی استدلال ذہنی اور جذباتی قوتوں پر منطبق ہوتا ہے۔ بعد میں ان کے مابین کتنے ہی امتیازات کیوں نہ قائم کئے جائیں ہمیں ان کے لازمی تعلق یا باہمی ربط کو کبھی فراموش

نہ کرنا چاہیئے۔ چونکہ انسان فرد ہے اس لیے وہ عمل جس سے کہ وہ ترقی کرتا ہے ایک متغیر عمل ہوتا ہے۔ اور کسی ایک جبلت خاصے عضو یا قابلیت کے متعلق ذکر کرتے وقت ہمیشہ کل جسم کا لحاظ ہوتا ہے، اب خواہ تو یہ مضمر ہو یا ظاہر ہو۔

۵- پس یہ امتیاز کیونکر پیدا ہوتا ہے؟ اس سوال کے جواب کا اُس مثال سے پتہ چلتا ہے، جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ سیب مطلقاً درخت کے تابع ہوتا ہے، اس اعتبار سے اس میں مدارج نہیں ہوتے۔ لہذا میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ سیب میں بعض اوصاف اس بنا پر ہوتے ہیں کہ یہ درخت پر اُگتا ہے، کیونکہ اس کے تمام اوصاف اسی واقعہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ ایسے سیب کا وجود ہی نہیں ہے، جو درخت پر نہ اُگا ہو۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ دوسرے اعتبار سے اس متابعت کے بہت سے مدارج ہوسکتے ہیں کیونکہ ان دونوں کے مابین جو امتیاز ہوسکتا ہے، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بعض اغراض کے لئے ان کو علٰحدہ کرسکتے ہیں اور اس کے لازمی طور پر یہ معنی ہونگے، کہ سیب میں بعض ایسے اوصاف ہوتے ہیں، جن کو اس کے درخت کے ساتھ تعلق رکھنے سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا۔ اس معنی کرکے نہیں کہ اگر اس تعلق کو منقطع کردیا جائے تو یہ اس وقت بھی موجود رہینگے بلکہ اس معنی کرکے کہ ان میں اس وقت بھی تغیر ممکن ہے، جب تعلق تقریباً غیر متغیر رہے۔ بعض اعتبارات سے میں سیب کو ایک مستقل شے خیال کرسکتا ہوں کیونکہ اس میں بغیر اس کے تغیر ہوسکتا ہے، کہ درخت میں تغیر ہو۔ بعض اعتبارات سے میں سیب کے تغیرات کو اس کے درخت کے تابع ہونے کے لحاظ ہی سے سمجھ سکتا ہوں، اور چونکہ یہ خواص اور ان کا تناسب مختلف قسم کے سیبوں میں متغیر ہوسکتا ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ بعض سیب بعض کی نسبت درخت کے زیادہ تابع ہوتے ہیں۔ اس سے میرا مقصد اس امر کا انکار کرنا نہیں ہوتا کہ ہر حالت میں متابعت مطلق ہوتی ہے، بلکہ میں محض اس امر کا دعویٰ کرتا ہوں، کہ بعض حالتوں میں ایسے اوصاف ہوتے ہیں، جو صرف متابعت

کے ذریعے سے سمجھ میں آسکتے ہیں یا جو اس کے ساتھ متغیر ہو سکتے ہیں، اوروں کی نسبت زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ بمقابلہ ایسے سیب میں جو کہ درخت پر اگتا ہے اور ایسے سیب میں جو درخت پر نہ اگتا ہو نہیں ہے، بلکہ ایسے سیب میں جس میں وہ اوصاف جو بلا واسطہ اس علاقہ کے تابع ہونے میں نسبتاً زیادہ نمایاں ہوتے ہیں، اور اس سیب کے مابین ہے جس میں یہ کم نمایاں ہوتے ہیں اور یہ عام دعویٰ ہر عضویے کے خواص اصلی کے متعلق صادق آئیگا؛

۶۔ پس ہم کو یہ دیکھنا چاہیئے کہ یہ فرد و نسل کے عام علاقے کے مسئلے پر کیونکر صادق آتا ہے۔ ایسے عضویے بھی ہوتے ہیں یا ایسے عضویے بھی ممکن ہیں، جس میں یہ امتیاز اس حد تک محو ہو جاتا ہے، کہ ہم کو اس کا لحاظ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ہر جاندار وجود کو اپنی نوع کے پھیلانے کے قابل ہونا چاہیئے اور اس حد تک اس میں ایسا خاصہ ہونا لازمی ہے جو نسل کے لئے مفید ہو۔ مگر ہم ایسے عضویوں کے وجود کو بھی فرض کرسکتے ہیں جن میں افراد کا تعلق اس تناسل ہی تک محدود ہوتا ہے۔ ممکن ہے کسی قسم کا کیڑا انڈے دیدے، جن سے دوسرے موسم میں بچے نکل آتے ہوں۔ ممکن ہے کئی پشتیں جفت ہوتی رہیں اور نوع سے تداخل واقع نہو، اور زندگی میں ہر کیڑا اپنے ابنائے جنس سے بالکل علاحدہ رہے۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ کہ انڈوں کی پیدائش کیڑے کی زندگی کے لئے لازمی ہے (جو واقعہ ہو یا نہو مگر عقل میں آسکتا ہے) تو ہمارے پاس ایک ایسی مثال ہوگی جس میں نسل و فرد کے اغراض بالکل ایک ہونگے تدریجی افراد زنجیر کی کڑیاں ہونگی اور ہر ایک میں بالقوہ بعد کی نسل کا پورا سلسلہ ہوگا۔ لہذا جو شئے فرد کو نقصان پہنچائے گی، وہ لازمی طور پر اس حد تک نسل کو نقصان پہنچائیگی۔ اب یہ بات قابل غور ہے کہ ایسی حالت میں بھی فرد کی نسل سے جو متابعت ہے، وہ مطلق ہے۔ تناسلی قوتوں کے بغیر نسل کا وجود نہو گا۔ مگر ہم یہ فرض کرنے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں کہ حرکت کرنے والی قوتوں میں تغیر ہو جائے

اور تناسلی قوتیں تقریباً یکساں رہیں۔ اس کا اظہار یہ کہنے سے ہوتا ہے کہ ایک تیتری اس حد تک بہتر ہوگی جس حد تک کہ بہترین طریق پر اڑ سکے۔ ہم ذیلی واقعات کی طرف ایک لمحہ کے لیے بھی متوجہ نہیں ہوتے اور اس حد تک بہتر طور پر اڑنے سے جو قابلیت پیدا ہوگی اس کا اندازہ ان نتائج سے کر سکتے ہیں، جو تیتری کے اندر انفرادی طور پر پیدا ہوتی ہے فرض کرو کہ اس کی نئی شکل ہو جاتی ہے جس میں اس کے اندر پرواز کی قوت پہلے سے بہتر ہوتی ہے۔ تیتری اس حد تک پہلی تیتری سے بہتر ہوگی، جس حد تک وہ قوتیں تیتری کے لئے خوراک حاصل کرنے دشمنوں سے بچنے میں زیادہ مفید ہونگی ؛

۷۔ ایک قدم اور آگے بڑھ کر ہم شہد کی مکھیوں کے مشہور واقعے کو لیتے ہیں۔ جس سے شعرا اور فلاسفروں کو اتنے بہت سے مماثل ملتے ہیں۔ اس حالت میں جنسی علائق اگرچہ پہلے سے زیادہ اہم نہیں ہو سکتے (کیونکہ اہم میں صحیح معنی میں مدارج کی گنجایش نہیں ہوتی) مگر نسبتہً زیادہ نمایاں ہیں۔ رانی نکھٹو اور کام کرنے والیاں سب کے سب اپنے وجود کو مسلسل باقی رکھنے کے لیے دوسروں کے تابع ہوتے ہیں انفرادی طور پر ہر مکھی اپنا کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ نسل مختلف افراد کے اتحاد عمل سے قائم رہ سکتی ہے اور ان کی جسمانی ساخت میں اس کے مطابق فرق ہونا چاہیے! اب بہترین مکھی کے معنی اس اجتماع کے لئے بہترین کے ہونے چاہئیں، جس کا وہ جزو ہے، شہد کی مکھی کی وہ قسم خوشحالی کے ساتھ باقی رہیگی جو بہت زیادہ عمدہ و مفید چھتے بنائے گی۔ بہ الفاظ دیگر چھتہ ایسی شے ہوگا جس کا عام مسئلہ بقا پر غور کرتے وقت لحاظ کرنا ضروری ہے۔ لہذا یہ سوال کرنا کہ چھتے سے علیحدہ شہد کی مکھی کی کونسی صورت بہترین ہوگی، ایسا ہی عبث ہوگا جیسا کہ اس سے پہلے کی مثال میں یہ سوال کرنا کہ تناسل سے علیحدہ کونسی صورت بہترین ہوگی کیونکہ دونوں صورتوں میں ہم ایک اصلی خاصہ کو علیحدہ کئے لیتے ہیں۔ یہاں بھی پہلی مثال کی طرح سے ہمارے پاس چند ایسی قوتیں ہیں جن کو متغیر فرض

کیا جا سکتا ہے حالانکہ معاشرتی حالات مستقل رہتے ہیں۔ جو شہد کی مکھیاں بہتر طریق پر اڑتی ہیں، اس حد تک بہتر ہوتی ہیں جس حد تک قوت پرواز سے ان اوصاف میں خلل واقع نہیں، جو شہد کی مکھی کو اجتماع کے لئے موزوں بنا دیتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اب ہم کو ایک ایسے عضویے پر غور کرنا ہے جس کے بیشتر اعمال وافعال ایسے ہیں جو اس کل کے تابع ہیں جس کا یہ جزو ہے۔ اور اسی کل کے واسطے سے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ چھتہ مجموعہ بھی ہے، اور عضوی جسد بھی ہے اور تحلیل کی اغراض سے ہم اس کو دونوں میں سے جو چاہے سمجھ سکتے ہیں۔ اگرچہ ہمیں اس مضمر اشارہ کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ اوصاف کا ہر مجموعہ دوسروں کی غیر مخالف ہونے ہی کے اعتبار سے قیمتی ہے۔

۸۔ مگر اس مقام پر ایک خیال آتا ہے جو دلیل کے لئے نہایت اہم ہے انفرادی طور پر شہد کی مکھی جیساکہ میں نے کہا ہے صرف چھتہ کے تعلق سے قابل فہم ہے۔ اس کے خواص خواہ انفرادی ہوں یا اجتماعی بالواسطہ چھتہ کی ساخت کے نشو ونما پاتے ہیں۔ اب ہر حالت میں عضویئے کا ہر وصف صرف ماحول کی واسطہ سے سمجھ میں آ سکتا ہے۔ ملکہ کا ماحول کچھ نکھٹوؤں اور کام کرنے والیوں پر مشتمل ہوتا ہے اور کچھ ہوا اور پھولوں وغیرہ پر۔ یہ ایک پر اسی طرح سے مبنی ہے جس طرح سے دوسرے پر۔ پس امتیاز قائم کرنے کی کیا وجہ ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس اعتبار سے کہ ہم ایک مسئلہ سے بحث کر رہے ہیں، یا دوسرے سے امتیاز کی اہمیت کم وبیش ہو سکتی ہے۔ اگر شہد کی مکھیوں کا نظام موجود ہو، تو ان کا عمل کچھ تو پھولوں پر مبنی ہوگا۔ اور کچھ نکھٹوؤں اور کام کرنے والیوں پر جن کے مابین یہ ہے جب تک نظام میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہم باقی اجتماع اور گرد وپیش کی چیزوں کو ماحول کے اجزا کہہ سکتے ہیں۔ جن کے مابین کسی قسم کے امتیاز کی ضرورت نہیں۔ اور بہت سے اغراض کے لیے یہ مفروضہ صحیح ہے لیکن اگر ہم نظام کو متغیر خیال کریں، جو ہمارے لیے اس حالت میں ضروری ہوگا، جب ہم کسی خاص شہد کی مکھی کے

اوصاف پر غور کرینگے، تو یہ امتیاز فوراً نہایت اہم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں رانی کے اندر کسی قسم کا عضوی تغیر لازمی طور پر چھتہ کے اور تمام اراکین کے اندر مستلازم عضوی تغیر کو فرض کریگا۔ مثلاً رانی کے متعلق ہم اس وقت تک یہ فرض نہیں کرسکتے کہ اس نے بہتر بازو حاصل کرلیے ہیں، بغیر یہ فرض کئے ہوئے کہ اس کے مستلازم تغیر اس کے تمام قرابت داروں کے بازو میں ہوگیا ہے۔ اس کے برعکس ہم یہ فرض کرسکتے ہیں اور بعض حالتوں میں ہمکو یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ پھولوں میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا اور یہ ان مستقل حالات کا جزو ہیں جن کے شہد کی مکھیاں اپنے آپ مطابق کرلیتی ہیں۔ لہذا یہ امتیاز غیر ضروری اور نہایت ہی اہم دونوں ہوسکتا ہے۔ جب ہم ایسے تغیرات سے بحث کرتے ہوں جس سے مقررہ نظام ظاہر نہ ہوتا ہو تو یہ غیر ضروری ہے اور جب ہم ایسے تغیرات سے بحث کرتے ہو جن سے ایک مقررہ نظام ظاہر ہوتا ہو تو نہایت ہی ضروری ہے۔ مگر ایک اور صورت بھی ہے اگر یہ فرض کیا جاسکے کہ چھتہ میں نئے خواص پیدا ہوسکتے ہیں حالانکہ اس کے اراکین کا نظم غیر متغیر رہے تو ہم اس متغیرہ حالت کا بھی لحاظ رکھنے پر مجبور ہونگے۔ شہد کی مکھی کے کردار کا تعین کرتے وقت ہمیں نظام اور اس کے ماحول ہی کو جاننا ضروری نہیں ہے بلکہ چھتے کی حالت کو بھی جاننا ضروری ہے۔ نیز یہ کہ ہم ایسے مسائل سے بحث کرسکتے ہیں جن میں یہ تازہ سلسلہ مستقل یا تغیر پذیر جزو کی حیثیت سے داخل ہوسکتا ہے۔ اور ہر حالت میں قبل اس کے کہ ہم شہد کی مکھی کی زندگی کا کوئی تشفی بخش ضابطہ بیان کرسکیں ہمیں اس امر کا فیصلہ کرنا ہوگا، کہ کونسے نئے نظریے میں اس عنصر کی تغیر پذیری کا حوالہ داخل ہے۔ اب ہم کو یہ بات بلاواسطہ نظر آئیگی، کہ معاشرۃ انسانی سے متعلق نظریات پر بحث کرتے وقت یہ خیال نہایت ہی اہم ہے؛

۲۔ معاشرۃ و انسان۔

۹۔ یہ بات بعض نہایت معمولی و معروف حقائق سے مستنبط ہوتی ہے۔ ہم اس امر کی کافی طور پر توضیح کرچکے ہیں کہ معاشری حالت کے انسان اور ایسے عدیم الوجود

انسان کے مابین مقابلہ نہیں کر سکتے، جو معاشرۃ سے آزاد ہو۔ کیونکہ اصل مقابلہ اس انسان میں ہے (جو کہ ارتقا کی ابتدائی منازل میں ہوتا ہے)، اور اس میں جو کہ ارتقا کی نسبتاً انتہائی منازل جو ہوتا ہے۔ اسی طرح سے ایک آنکھ پر روشنی کے اثر کے متعلق اس طرح گفتگو کرنا کہ اس کا مقابلہ ایسی آنکھ سے کیا جائے جس کو حس نہ ہوتی ہو عبث ہوگا۔ کیونکہ اس قسم کی بے حس آنکھ آنکھ ہی نہ ہوگی لیکن ہم دو آنکھوں کے مابین جن میں ایک آنکھ نہایت ذکی الحس ہو اور دوسری خفیف سی حس رکھتی ہو نہایت ہی مفید مقابلہ کر سکتے ہیں۔ اور اس کے مماثل انسانوں کی صورت ہے اس میں ہم کو ایسے انسانوں کے مابین مقابلہ کرنا ہوتا ہے، جو معاشری ارتقا کے اعتبار سے بہت ہی مختلف مدارج پر ہوتے ہیں تاکہ ان کی ساخت میں، اس عنصر کے اثر کا تعین ہو سکے۔ اب دو مفروضے قائم کیئے جا سکتے ہیں۔ پہلے تو ہم اس کو تسلیم کیئے لیتے ہیں کہ وحشی و متمدن معاشرۃ میں بہت فرق ہے، جس میں اور چیزوں کے ساتھ مسلمہ و منضبط اخلاقی قانون کی موجودگی بھی داخل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفی مشاہد کے لیئے، یہ سوال جواب طلب ہے کہ اخلاق کے ابتدائی نشانات وحشی ترین انسانات میں تسلیم کیئے جاتے ہیں۔ اور ہم اس بات کو فرض کر سکتے ہیں اور آئندہ چلکر بالتفصیل بھی بیان کیا جائیگا، کہ اخلاقی عطوفت کے جراثیم یعنی احساسات و جبلتیں جو زیادہ ترقی یافتہ حالت میں اخلاقی قانون کا باعث ہوتے ہیں، صرف وحشیوں ہی میں نہیں ملتے بلکہ کسی معنی انسانی درجہ سے کم حالت میں ملتے ہیں۔ میں اس بات کو مانے لیتا ہوں، کہ کردار کے بعض ایسے عام اصول کا واضح طور پر تسلیم کرنا جن کی پابندی یا عدم پابندی اخلاقی پسندیدگی یا عدم پسندیدگی کا موجب ہوتی ہے، مقابلتاً حال ہی کا مظہر ہے۔ مرد عورت، والدین و اولاد فرد اور ابتدائی معاشرۃ کا تعلق اب جیسی بھی ہو ارتقا کے ادنیٰ ترین مدارج سے موجود ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ان کے مطابق کردار کی صورتوں کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کی عطوفت قدیم ترین

زبانوں میں بھی ضرور تھی۔ عام اصول ناظمہ کو صرف اسی حالت میں واضح طور پر تسلیم کیا جا سکتا ہے، جب فکری و عقلی قوتیں ترقی کر جائیں، اور انسانی زندگی کے متعلق کوئی نہ کوئی نظریہ مسلم ہو جائے۔ اس کے بعد ہم اس بات کو مسلم مان سکتے ہیں کہ اس فرق سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس کے مطابق نظام میں بھی فرق ہے۔ اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ جدید یورپی، کی خلقی قوتیں قطعاً یا بڑی حد تک ان وحشیوں سے مختلف ہیں جو تاریخ سے ماقبل زمانے میں جنگلوں میں گھوما کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس زمانہ کے انگریز بچہ کا دماغ قدیم ایتھنز کے بچہ سے زیادہ ترقی یافتہ ہے۔ بایں ہمہ اکثر امور میں عاقل و بالغ انگریز اور عاقل بالغ ایتھنز کے اخلاق میں بہت فرق ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ اس زمانہ کے انگریز اور سکنیڈینویا کے قزاق یا پتھروں کے ہتیاروں سے لڑنے والوں کی اخلاق میں فرق ہے لہذا گمان یہی ہوتا ہے کہ اخلاقی ترقی کی توجیہہ محض فرد کے کسی عضوی تغیر سے نہیں ہو سکتی ؎

۱۰۔ لہذا اخلاقی جبلتوں کے مسئلے کے تاریخی حل کے لئے یہ ضروری ہوگا، کہ اس زمانہ کے انسان و معاشرۃ کا اس وقت کے انسان و معاشرۃ سے مقابلہ کیا جائے، جو ممیز اخلاقی نظام کے ارتقا سے پہلے تھا، اور یہ ثابت کیا جائے کہ معاشرتی تغیر بغیر اس کے کہ انفرادی نظام میں اس کے مطابق تغیر ہو عالم وجود میں آیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہم اس غرض کے لیے انسان (یعنی فرد اس حیثیت سے کہ یہ خاص استعدادات اور خصوصیات کے ساتھ پیدا ہوا ہے) تقریباً غیر متغیر خیال کریں۔ اور پھر یہ ثابت کریں کہ معاشرۃ جو اسی قسم کے خام مصالحہ سے بنی ہے وہ اشیائے مصنوعی کے خواص کے اعتبار سے کیونکر اس قدر مختلف ہو جاتی ہے۔ اس عمل کا پوری طرح پتہ لگانے کے معنی یہ ہونگے، کہ اخلاق کی مکمل تاریخ بیان کی جائے جو میرے امکان سے بھی باہر ہے اور میری موجودہ غرض سے بھی جس کا تعلق نہیں ہے۔ اگر میں مختصر طور پر اس امر پر غور کروں کہ

اس قسم کے عمل کا کیونکر تعقل ہو سکتا ہے، اور اس کا تحقق کن امور کو مستلزم ہوتا ہے تو کافی ہوگا

۱۱۔ معاشری ترقی اس کے بغیر عمل میں آتی ہے کہ انفرادی نظام میں اس کے مطابق کسی قسم کا تغیر واقع ہو۔ زمانہ حال کا معمولی گن بوٹ، ان بیڑوں کے پرخچے اڑا سکتا ہے جو سلامس پر لڑے تھے اور اس زمانہ کا بچہ وہ مسائل حل کر سکتا ہے جن سے ارقمیدوس پریشان رہا کرتا تھا۔ اس تغیر کی ہم کسی طرح سے توجیہہ کریں مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس زمانے کا معمولی بچہ ایسی استعدادات لیکر پیدا ہوتا ہے، جو نمایاں طور پر ارقمیدوس یا تھیمسٹوکلیز کی قوتوں سے افضل و اعلیٰ ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تغیر ایک نہایت ہی مشہور اور قدیم حقیقت پر مبنی ہے، کہ انسان ذہنی اور مادی دولت کو جمع کر سکتا ہے وہ تجربے سے سیکھ سکتا ہے، اور اپنے تجربات دوسروں کے حوالے کر سکتا ہے۔ ممکن ہے اس استعداد کے جراثیم ادنیٰ حیوانات میں بھی ہوں۔ لیکن اگر اس کو محض بنی نوع انسان ہی کا ورثہ قرار دیں، تو ہم کسی ظاہر غلطی کے مرتکب نہ ہونگے۔ ایک بے عقل حیوان اپنے آپ کو نہایت ہی محدود حلقے میں نیا نظام اکتساب کر کے، یعنی دوسری قسم کا حیوان بنکر نئے حالات کے مطابق کر سکتا ہے۔ اس لئے ممکن ہے اس کی عادتیں اور جبلتیں لاتعداد پشتوں کے بعد بھی غیر متغیر رہیں لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ انسان تجربات کے جمع کرنے سے اپنی استعدادات اپنے ماحول دونوں کو بغیر اس کے بدل سکتا ہے کہ اس کے نظام میں کسی قسم کا فرق واقع ہو۔ جب یہ مجموعہ فرد سے ماورا، ہوتا ہے تو اس سے معاشرتی ترقی متصور ہوتی ہے۔ اور اس سے ان عظیم الشان تغیرات کی توجیہہ ہوتی ہے، جو تاریخی زمانوں میں واقع ہوئے ہیں۔ اور جو اس فرق کو متعین کرتے ہیں جو ایک وحشی اور مہذب انسان کے مابین ہے۔ اب ہم ایک ایک لمحہ کے لئے ان نتائج پر غور کرتے ہیں جو اس عظیم الشان حقیقت سے مستنبط ہوتے ہیں۔

۱۲۔ فرض کرو کہ کوئی شخص زمانہ حاضر کے انگلستان اور بیتس صدی پہلے کے

انگلستان (یعنی اس انگلستان جس میں کہ دو کرور مہذب انسان آباد ہیں، اور اس انگلستان میں جو چند آوارہ گرد وحشی قبائل کی شکارگاہ تھا) کے مابین جتنے فرق ہیں ان کو پوری طرح سے بیان کرتا ہے۔ ہم کو ابتداً عظیم الشان مادی تغیرات پر غور کرنا ہوگا۔ مثلاً اب دریاؤں کے کنارے بنا دئیے گئے ہیں دلدلوں کو خشک کر دیا گیا ہے، جنگلوں کو گرا دیا گیا ہے، سڑکیں بن گئی ہیں، مکانات تعمیر ہو گئے ہیں، کھیتوں میں زراعت ہوتی ہے۔ بھیڑوں نے بھیڑیوں کا قلع قمع کر دیا ہے۔ صنعت، سرمائے اور ہنر کے خزانوں کا لحاظ رکھنا ہوگا۔ یہ بھی قابل غور بات ہے کہ اس سبب سے مختلف سامان ہی کا نہیں بلکہ نئے قسم کے آلات اور اوزاروں کا بھی پتہ چلتا ہے۔ زمانہ حاضر کا انسان اگرچہ پیدائش کے وقت کچھ زیادہ استعدادیں ورثہ میں نہیں پاتا۔ مگر وہ مادی قوتوں کو اپنی امداد کے لئے مصروف کار کرسکتا ہے۔ اس کے پاس بارود و خانی انجن مطابع ہیں حالانکہ پہیئے والی گاڑی اور لوہے کی ایک کیل تک اس کے متقدم کو ہنر کے معجزہ کی حیثیت سے محو حیرت کرسکتی تھی اور وہ ان کو اپنی پوری عقلی توانائی صرف کر کے بھی حاصل نہ کرسکتا تھا۔ اس سے سازوسامان اور آلات ہی کا پتہ نہیں چلتا، بلکہ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو ہنر بھی ورثہ میں ملتا ہے۔ وحشی کے لئے تار اور کتاب لوہے کے تاروں اور کاغذ کے پرزوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ اس زمانے کا انسان علم کے عظیم الشان ذخائر سے کام لے سکتا ہے۔ وہ اشیا کے خواص اپنے رہنے کے مقام کی صورت اور نوعیت اپنی نسل کی تاریخ سے واقف ہے گذشتہ عقلی توانائی کے لاتعداد نتائج متحققہ قوانین فطرت ریاضیاتی ضابطوں فلسفی مذہبی و سیاسی نظریوں کی صورت میں اس کی خدمت کے لئے موجود ہیں۔ مختلف زمانوں میں جو علم رہا ہے وہ اس قدر وسیع ہوگیا ہے، کہ ایک شخص کا دماغ اس پر حاوی نہیں ہوسکتا۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اسکا بیشتر حصہ کسی دماغ میں بھی نہیں اور اس کے باوجود بالقوہ یہ موجود بھی ہوتا ہے یہ لاتعداد کتابوں اور کاغذوں میں جمع کر لیا گیا ہے، جن تک لوگ پہنچ سکتے ہیں

ہم کو محنت کے محسوس نتائج ہی ورثہ میں نہیں ملتے بلکہ ہم محنت کے طریقوں کو بھی میراث میں پاتے ہیں ہمارے متقدم ہمارے لئے نتائج بھی چھوڑتے ہیں اور جدید نتائج تک پہنچنے کے ذرائع بھی وہ اپنی میکانکی قابلیت اور منطق ہمارے لئے چھوڑتے ہیں اگرچہ ان کی وجہ سے ہماری جسمانی ساخت میں کوئی تغیر نہیں ہوا۔ بچہ ہمیشہ ذہانت کے اعتبار سے ایک نقطے سے آغاز کرتا ہے، مگر اس کے لئے راستہ صاف کر دیا جاتا ہے۔ اس لیے وہ نہایت بعید منزلِ مقصود تک پہنچ سکتا ہے بچہ اب بھی اسی طرح سے گھڑی ساز پیدا نہیں ہوتا جس طرح سے تین ہزار سال پہلے نہیں ہوتا تھا۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کو گھڑی سازی کی قوت ورثہ میں نہیں ملتی؟

۱۳۔ اس عمل کی نہایت ہی ممتاز مثال زبان ہے۔ ظاہر ہے کہ اس معنی میں معاشرتی عضویئے کی پیداوار ہے کہ اس کی ترقی آلات میں کسی خاص تغیر کو مستلزم نہیں ہے، بلکہ معاشرتی ترقی کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ انسان کو خارج سے عطا نہیں کی گئی۔ نہ یہ ہمارے نظام کا لازمی نتیجہ ہے نہ ہر انسان نے اس کو اپنے لیے پیدا کیا ہے۔ نسل انسانی نے معاشرتی ضروریات کے دباؤ سے ایک نہایت ہی سادہ تخم سے اس کو ترقی دی ہے۔ ہر بچہ اپنی اناؤں سے اس بنے بنائے آلہ کو لیتا ہے۔ اور اپنے متاخرین کو دیتا ہے اور بعض شاذ حالتوں میں وہ اس میں کسی حد تک اصلاح بھی کر جاتا ہے۔ اگر ہم اس پر غور کریں کہ محض بولنا سیکھنے میں ایک بچہ کیا کچھ سیکھتا ہے تو ہم کو اس امر کا اندازہ ہوگا کہ یہ اس معاشرۃ کا جس کے اندر یہ ہوتا ہے کسقدر مرہون منت ہوتا ہے۔ بولنا سیکھنے کے یہ معنی ہیں کہ بچہ علامات کی ایک تعداد سیکھتا ہے، جن کو وہ اپنے ذہن میں اشیا کی یا ان کے پہلوؤں کی ایک تعداد کے ساتھ مخصوص کرتا ہے جن کی صورت بھول جانے کا احتمال ہوتا ہے۔ اور ان کو آسانی کے ساتھ دوسروں کے اذہان میں پیدا کر لینے کے قابل ہونا اور ان کے ذریعہ سے اپنے اندر پیدا کر سکنا۔ نیز اس کے معنی خارجی اشیا اور جذبات رکھنے کے بھی ہیں جن کو یہ مرتب مجموعوں میں منتج کرتی ہیں

جس کی وجہ سے قدیم ارتسامات کے اعادہ میں سہولت ہوتی ہے۔ اور وہ پیچیدہ اعمال جن کو تخیل کا ہر فعل مستلزم ہوتا ہے، ان کو صحیح و سریع کرتا ہے تعلیم کے لئے زبان اس قدر ضروری آلہ ہے کہ تختۂ ذہن کے لئے اس کے بغیر سادہ ترین عمل کے علاوہ تخیل کرنا بہت دشوار ہے۔ مثلاً زبان کے سیکھنے میں ہم منطق سیکھتے ہیں۔ کیونکہ زبان کی ساخت کا تعین استدلال کے ابتدائی قواعد سے ہوتا ہے جو پھر ان لوگوں کے طریقوں کا تعین کرتی ہے، جو اس کو بولتے ہیں۔ جس طرح سے ہر آلہ اپنے استعمال کے بعض طریقے فرض کرتا ہے، اسی طرح آلۂ زبان کے استعمال کے لئے بھی ضروری ہے کہ اس کے مطابق ذہنی عادات اختیار کی جائیں۔ نیز زبان غیر محسوس طور پر فلسفے کو بھی جذب کر رہی ہے۔ جو شخص اس قسم کے الفاظ کی اصل کا پتہ لگائے جیسے کہ مادہ صورت جوہر روح وغیرہ ہیں اور اس پر غور کرے کہ ہر قسم کے تفلسف کا آغاز ان الفاظ میں چھپا ہوا تھا جن میں کہ گذشتہ نتائج فکر مضمر ہیں تو ہم گہوارے سے فلسفی ہوتے ہیں، اور موضوع و معروض میں ان طریقوں سے امتیاز کرتے ہیں جو ہماری مائیں دودھ کے ساتھ ہم کو پلا دیتی ہیں۔ ہم ایک مضمر و نہفتہ نفسیات سے آغاز کرتے ہیں۔ کیونکہ مختلف جذبات کے ناموں سے اولیں عناصر سیرت کا اصطفاف ظاہر ہوتا ہے۔ یہی ایک حد تک ہر شعبۂ تحقیق کے متعلق صادق آتا ہے۔ بچہ بطلیموسی نظام ہئیت اسی وقت سے سیکھ جاتا ہے جب سے وہ چاند سورج اور ستاروں کے متعلق باتیں کرنا سیکھتا ہے۔ ایک فلسفی جو ایک نیا تعقل اختراع کرنا چاہتا ہے، اسے نئے اصطلاحات کے بھی اختراع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، جو ہمیشہ قدیم علامات کی اصلاح ہوتی ہے۔ خود یہ فعل اس کے ذہن پر قید و بند عائد کرتا ہے، اور ایسے راستے بتا دیتا ہے جن میں کہ آئندہ فکر کو دوڑنا ہوتا ہے۔ اس کے کہنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ یہ اکثر ایسے لطیف مغالطے داخل کر دیتا ہے، جس سے بچنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ فلسفہ بڑی حد تک ان کوششوں کا سلسلہ ہوتا ہے، جو ان غلط تعقلات سے بچنے کے لیے کیجاتی ہیں

جو اس طرح سے خموشی سے زبان کی قدیم ترین اشکال میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اور آخر میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ زبان فطرۃً ہمارے احساسات کو بھی اسی طرح سے متاثر کرتی ہے، جس طرح سے کہ ہمارے تعقلات کو متاثر کرتی ہے۔ الفاظ محض ایک شے ہی کو ظاہر نہیں کرتے بلکہ اس کا بعض جذبات سے بھی تعلق قایم کر دیتے ہیں۔ ہم تعصب کی اس لطیف وبا سے متاثر ہوتے ہیں جس کو زبان نے پیدا کیا ہے۔ ہم ایک نسل سے اس لئے نفرت کرنے لگتے ہیں، کہ اس کا نام گالی کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ پراٹسٹنٹ مذہب کے لوگوں میں پاپائی اور کیتھولک مذہب کے لوگوں میں بدعتی، عیسائیوں میں یہودی ایسے الفاظ ہیں جو شدید نفرت کے پھیلانے کے لئے استعمال کئے گئے ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی جس شے سے نفرت کیجاتی ہے، اس سے تقریباً کامل لاعلمی کو ظاہر کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ بچہ کو بولنا سکھانے کے معنی اس کو تعلیم دینے کے ہیں۔ اس کو دوسروں کے ساتھ تعلقات قایم کرنے کیلئے تیار کرنے کے ہیں، اس کو اس طرح بنانے کے ہیں کہ یہ ہر قسم کے اثرات سے متاثر ہو سکے، اس کو شروع ہی سے ایسے علم سے واقف کرا دینے کے ہیں، جو عمدگی کے ساتھ مرتب ہو چکا ہے اس کو تمثیل و فکر کے طریقے سکھانے کے ہیں، اس کے دل میں فلسفی و مذہبی اصول ڈالنے کے ہیں، اس کے اندر وہ لاتعداد ارتباطات پیدا کرنے کے ہیں، جو اس کی سیرت کے نشو و نما کے لیے اہم عناصر ہیں۔

۱۴۔ پس بچہ کو اسی طرح سے فکر و گفتگو کا نظام ملتا ہے جس طرح پرندہ انڈے کو پرواز اور تیر نے کے آلات کے ساتھ چھوڑتا ہے۔ یہ امر کہ کس معنی میں یہ نظام، گذشتہ ترقی کا نتیجہ ہے اور ہے بھی یا نہیں، اس مقام پر خارج از بحث ہے۔ بہر کیف ہر حالت میں بچہ کو بعض استعدادیں پہلے سے ملتی ہیں۔ مگر اصلی فرق واضح ہے۔ عقاب اڑنا سیکھتا ہے۔ بطخ تیرنا سیکھتی ہے بچہ بھی عقاب اور بطخ کی طرح سے تیرنا سیکھتا ہے، اور بچے بھی جب سے انواع عالم وجود میں آئے ہیں تیرا اور چل چکے ہیں۔ جسم کی ساخت سے ہم یہ استنباط

کر سکتے ہیں، کہ یہ افعال بھی ہوئے ہونگے۔ لیکن یہ زبان کے بارے میں صحیح نہیں رہتا۔ بچے کا جوں جوں نشو و نما ہوتا ہے یہ صرف استعداد ہی ورثہ میں نہیں پاتا، بلکہ ان استعدادات کی اختلافات و ترقیات بھی ورثہ میں پاتا ہے، جن کا اس معاشرۃ کی بنا پر نشو و نما ہوا ہے جس میں کہ یہ رہتا ہے ممکن ہے اس کے تکلم اور اس کی ذہنی قوتیں ہومر اور فلاطون کے برابر ہوں۔ لیکن اگر ہومر اور فلاطون افریقہ کے وحشیوں میں پیدا ہوئے ہوتے، تو وہ بھی ایلیڈ اور مکالمات تصنیف نہ کر سکتے اور بی تھوین اس زمانہ میں جب آلات موسیقی صرف ٹام ٹم تک محدود تھے اپنا راگ مرتب کر سکتا۔ آلہ خواہ مادی مظہر رکھتا ہو یا نہیں دونوں حالتوں میں لازمی ہے۔ لسانی نغمہ کی تمثیل بھی اسی قدر کام دیگی جس قدر کہ آلاتی نغمہ کی۔ گانے کا فن ایسی پشتہا پشت کی متواتر محنت سے عالم وجود میں آیا ہے جن کو قدرت نے موسیقی دہب عطا کیا تھا خواہ آلہ انسانی گلا ہو خواہ سارنگی ہو۔ لہذا فرد کی فعلیت محض اس کے انفرادی نظام ہی سے مشروط نہیں ہوتی بلکہ معاشرتی واسطہ بھی اس کے لئے شرط ہوتا ہے۔ اس کے متقدمین نے ایک نئی دنیا پیدا کی ہے، طبیعی بنیاد ممکن ہے وہی ہو لیکن انسان ایک مجموعہ اثرات کے تحت ترقی کرتا ہے، جو اس کی عقل اس کے جذبات اس کے افعال پر نہایت گہرا اثر رکھتے ہیں۔ کھیتوں میں زراعت کرنے اور آلات ایجاد کرنے سے مادی دنیا میں اس قدر تغیر نہیں ہوتا جس قدر کہ دنیائے فکر، زبان اور استدلال کے منطقی طریقوں کی ترقی سے متغیر ہوتی ہے، جو ذہنی توانائی کے اخراج کے راستے متعین کرتے ہیں۔

۱۵۔ پس کردار انسانی دراصل معاشرتی عمل پر مبنی ہوتا ہے۔ اس کے سمجھنے کے لیے ہم کو معاشرتی اور انفرادی دونوں عضویوں کی خواص کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ اور اس کے اندر ایک اور نہایت ہی اہم شرط مضمر ہے۔ یعنی فرد ہر لمحہ اپنے معاصرین و متقدمین دونوں پر تکیہ کرتا ہے۔ جب میں ایک زبان سیکھ لیتا ہوں میرے پاس ایک آلہ آجاتا ہے، جو مجھے تنہائی میں کام دیتا ہے۔ میں تنہائی میں بیٹھ کر تفکر و تمثل میں مصروف ہو سکتا ہوں۔ یہ سچ ہے کہ میرے

خیالات ہر لمحہ اس آلہ سے متغیر ہوتے ہیں جیسے دوسروں نے ترقی دی ہے
اور جو حاصل ہونے کے بعد ایک مستقل عامل ہو جاتی ہے۔ لیکن اس میں شک
نہیں کہ یہ زبان کے معمولی استعمال کا نہایت ذرا سا جزو ہے۔ چونکہ یہ اظہار
خیال کی ضرورت سے عالم وجود میں آتی ہے اس لئے یہ ہر لمحہ اظہار خیال
کے ذریعہ کا بھی کام دیتی ہے۔ اور یہ میرے اور میرے ہم جنسوں کے تعلق کے متعین کرنے
میں اپنا سب سے نمایاں و مسلسل اثر رکھتی ہے۔ یہی اور تمام معاشرتی استعدادوں
کے متعلق صحیح ہے۔ تقریباً میری زندگی کا ہر فعل دوسروں کے تعاون پر مبنی
ہوتا ہے، اور جوں جوں میں زیادہ متمدن ہوتا جاتا ہوں میں ان کے اتحاد عمل کا زیادہ
دست نگر ہوتا جاتا ہوں۔ جو علم دوسرے حاصل کر چکے ہیں اس کو فرض کئے
بغیر میں خیال نہیں کر سکتا۔ میں دیکھتا ہوں کہ آگ مدھم ہے، میں سردی محسوس
کر رہا ہوں اور نتیجہ نکالتا ہوں کہ مجھے کوئلہ بڑھانا چاہئے۔ ایسی سادہ حالت
تک میں میں دوسروں کے تجربے کے موروثی نتائج استعمال کرتا ہوں، خصوصاً
آگ اور اس کی خصوصیات کے عظیم الشان انکشاف۔ یہ تو ہے مگر میرے
لئے دوسروں کا مسلسل اتحاد عمل بھی ضروری ہے۔ مثلاً میں ایک دن کے
کام کو ان اعمال کے مسلسل عمل کا لحاظ کئے بغیر مرتب نہیں کر سکتا، جو میری
کوئلے کی فراہمی کو متعین کرتے ہیں۔ میں اپنے لا تعداد ہم جنسوں کی صداقت
اور ذہانت کو مسلم مانے اور اپنے نتائج کو ان نتائج میں بٹھائے ہوئے
بغیر کسی نتیجہ خیز حد تک مصروف فکر ہو ہی نہیں سکتا۔ ہر شخص، وہ کسی شعبہ میں
بھی سرگرم کار کیوں نہ ہو، یہ فرض کرتا ہے کہ اور لوگ مضمر یا ظاہر طور پر اس
کے ساتھ اتحاد عمل کر رہے ہیں۔ اب اگر ایک ایسے علاقہ میں جو پہلے
ہزاروں کے گذارے کے لئے کافی ہوتا تھا، اب لاکھوں زندگی بسر کر رہے
ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لاکھوں میں سے ہر شخص لاکھوں تعاون کرنے والے بھی
رکھتا ہے۔ اگر میں خود کو اخلاقیات پر ایک کتاب تصنیف کرنے میں مصروف
کر سکتا ہوں، تو اس کی یہ وجہ ہے کہ کل دنیا کے ہزاروں انسان خوراک لباس
اور مختلف ذہنی و مادی نتائج سے میری ضروریات کے پورا کرنے کے لئے

مصروف عمل ہیں۔ اگر ایک شخص اپنی بسراوقات ایک اینٹ پر دوسری اینٹ رکھ کر کرتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے دیگر ضروری فرائض کو ان لاتعداد طبقات کے سپرد کر سکتا ہے، جو کم وبیش براہ راست اس کی بسراوقات اس کی حفاظت وتربیت کے لئے مصروف ہیں۔ چونکہ اس مشہور وعام موضوع پر زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کرنی بے سود ہے، اس لئے مختصر یہ ہے کہ معاشرۃ کے نشو ونما سے وہ تقسیم فرائض ظاہر ہوتی ہے، جسکو کم وبیش ہر اس شخص لے مسلم مانا ہے، جس لے آغاز تفلسف سے لیکر اس وقت تک اس پر غور کیا ہے۔ یہ وسیع معاشرتی تنظیم پشتوں کے طویل سلاسل کے عمل کا نتیجہ ہے، جو غیر محسوس طور پر اس نظام کو ڈھالتی رہی ہیں، جن کو انھوں لے اپنے متاخرین کے حوالہ کیا ہے۔ اس معروف واقعہ پر صرف اس لئے توجہ کرنی ضروری ہے کہ، اس کے بعض نتائج سے غفلت برتی گئی ہے یا ان پر کافی تاکید نہیں کی گئی۔ مختصر یہ ہے کہ معاشرۃ کا وجود صرف اسی تنظیم کی بدولت ہے، جو اسی قدر حقیقی ہے جس قدر کسی مادی آلہ کی تنظیم حقیقی ہوتی ہے۔ اگرچہ اس کا مدار بجائے اسکے کہ ایسی اشیا پر مشتمل ہو، جو نظر آسکیں اور چھوئی جا سکیں، عادات اور جبلتوں پر ہوتا ہے!

۱۶۔ نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ چونکہ ہر شخص اس وسیع نظام کے فرد کی حیثیت سے پیدا ہوتا، اور پرورش پاتا ہے، اس لئے اس کی تمام تر سیرت اس کی خصوصیات سے ڈھلتی اور متعین ہوتی ہے۔ اس میں وہ اسی طرح رہتا ہے جسطرح وہ ہوا میں سانس لیتا اور پانی پیتا ہے۔ اور یہ بات کہ انسان کا عقلی ساز وسامان اس کا کل نظام اعتقادات وتعصبات وغیرہ بڑی حد تک براہ راست انتقال سے حاصل ہوتا ہے اور وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر اپنے ہم جنسوں کے مروجہ معتقدات اور منطقی طریقے اکتساب کر لیتا ہے واقعات متذکرۂ بالا ہی سے ظاہر نہیں ہوتی بلکہ بچپن سے اس کی یہ ضرورت معلم واستاد ہوتی ہے، کہ اس کے افعال گرد وپیش کے لوگوں کی افعال کے مطابق ہولنے چاہئیں اگر اس کے احساسات یا عقاید اس کے ہمسایوں کے خلاف ہوں، تو اسکو نسبتہً

ایک قسم کی وحدت پیدا کرنے کی ضرورت ہر وقت مجبور کرتی رہتی ہے۔ مسلمہ راستہ سے انحراف انسان کو ہر لحظہ تصادمات کے خطرے میں مبتلا کر دیتا ہے اگر سڑک پر چلتے وقت دستور یہ ہو کہ ہر راہ گیر داہنے ہاتھ کی طرف رہے تو میں بائیں ہاتھ پر صرف کچلے جانے کا خطرہ برداشت کر کے ہی چل سکتا ہوں۔ اگرچہ اس عمل کے بعض نتائج پر بہت سے معقولی اظہار افسوس کرتے ہیں، مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ ایک حد تک یہ ہر قسم کی ترقی کے لئے لازمی شرط ہے۔ بعض قواعد کی مطابقت اسی قدر ضروری ہے جس قدر کہ بعض اعتقادات کا تسلیم کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے لئے ہر قسم کے کھانے کے اثر کا اپنے اوپر تجربہ کرنا چاہوں، تو سنکھیا کے پہلے تجربہ کے بعد زندہ نہ رہونگا اگر میں معمولی اصولوں سے انحراف کروں تو جس حد تک میں انحراف کرونگا اس حد تک میں اپنے آپکو اتحاد عمل کے منافع سے محروم کرونگا کیونکہ میرے ہمسائے میرے کردار کے متعلق پیش بینی کرنے اور اس کے مطابق عمل کرنے سے قاصر رہینگے۔ اگر میں اس امر پر اصرار کروں کہ میں تو دن کے وسط ہی میں کھانا کھاؤنگا، تو میں اس حد تک معاشرۃ سے علیحدہ ہو جاتا ہوں۔ اگر مجھے معمولی طرز عبادت سے اختلاف ہو تو مجھے مشترکہ عبادت کی تحریک نہیں ہو سکتی۔ اگر منافع حاصل کرنے کے لئے میں اصول تسلیم کر لوں تو میری سیرت میں اس کے مطابق اصلاح ہو جائیگی۔ نتیجہ اس کا اچھا ہو یا بُرا بہر حال ہر قسم کی تنظیم سے کردار کی یکسانیاں ظاہر ہوتی ہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک مسلسل ضبط مترشح ہوتا ہے۔ ہم ایک بے نظام انبوہ میں پیدا نہیں ہوتے، بلکہ ایک منظم لشکر میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس لئے ہم کو اپنے درجہ اور قدم کا لحاظ رکھنا اور احکام کی تعمیل سیکھنی چاہیئے۔ لیکن اس ضبط کی پوری نوعیت کو واضح طور پر سمجھنے کیلئے ہم کو لشکر کی ساخت کے متعلق بعض موٹے موٹے واقعات پر غور کرنا چاہیئے[؟]

۱۷۔ عمرانیات معاشرتی عضویہ سے بحث کرتی ہے، جو ملحوظات

اوپر بیان کیئے جا چکے ہیں، ان سے یہ ظاہر ہو سکتا ہے کہ اس دعوے کے کیا معنی ہیں؟ اور جب انفرادی و معاشرتی عضویہ کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری کیا مراد ہوتی ہے؟ یہاں یہ کہنا کافی ہے کہ اس سے کم از کم یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بعض اہم اصول دونوں حالتوں پر یکساں عائد ہو سکتے ہیں۔ یہ بات بھی اسی قدر صحیح ہے، کہ انسان اپنے ہمجنسوں کے اسی قدر تابع ہوتا ہے، جس قدر یہ کہ ایک عضو جسم کے تابع ہوتا ہے۔ یہ سوال کرنا اسی قدر لغو ہے کہ ایسے انسان کے کیا خواص ہونگے، جو نسل کا مجموعہ نہ ہو جس قدر کہ یہ سوال لغو ہوگا کہ ایسی ٹانگ کی کیا خصوصیات ہونگی جو کسی حیوان کی نہو، یا یہ سوال کرنا کہ انسان کا بہترین نمونہ کونسا ہوگا، اس امر کا لحاظ کیئے بغیر کہ اس کی معاشرۃ میں کیا حیثیت ہے، ایسا ہی بیہودہ ہوگا جس قدر کہ یہ سوال کہ بہترین قسم کی ٹانگ کیسی ہوگی، بلالحاظ اس کے کہ وہ خرگوش کی ٹانگ ہے یا کچھوے کی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ گو یہ سچ ہے کہ معاشرۃ کی خصوصیات اس کے افراد کی خصوصیات سے اسی معنی میں مستنبط نہیں ہو سکتیں جسطرح سے کہ یہ سچ ہے کہ زندہ جسم کے خواص ان عناصر کے میکانیکی و کیمیاوی خواص سے مستنبط نہیں ہو سکتے جن کا یہ بنا ہوا ہے۔ ان دونوں حالتوں میں سے کسی حالت میں اگر حیات کو فنا کردو، تو مردہ عناصر کی باقی خصوصیات اس پر منطبق نہیں ہو سکتیں جبکہ یہ مربوط کل تھا۔ ہم معاشرۃ کے خواص کو یہ فرض کیئے بغیر مستنبط نہیں کر سکتے، کہ یہ ایسے افراد کا مجموعہ ہے جو معاشرۃ سے بے تعلق ہے۔ کیونکہ اس قسم کے افراد کا تو وجود ہی نہیں ہے۔ اگر افراد سے تم تمام معاشرتی اوصاف نکال لو تو ہر حالت میں محض مادی عناصر ہائیڈروجن کاربن وغیرہ باقی رہ جائینگے، جن کے اندر جسم آخر کار تحلیل ہو کر رہ جاتا ہے۔ علاوہ بریں ہر معاشرۃ اپنے ذاتی اوصاف رکھتی ہے جن کا استنباط فرد کے ان خواص سے نہیں ہو سکتا جو کل معاشرتی حالتوں میں انسان میں مشترک ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ خواص بھی نظام معاشری میں تغیر ہو جانے پر بھی غیر متغیر رہ سکتے ہیں۔ جزو سے کل کے متعلق نتیجہ نکالنا اسی قدر ناممکن ہے، جس قدر کہ کسی

خاص حیوان کے متعلق گوشت پوست سے نتیجہ نکالنا، جو اس میں اور دوسرے حیوانوں میں مشترک ہے۔ اس لئے ہم کو ترکیب کے نتیجہ کو متعین کرنے کے لئے اور معطیات کی بھی ضرورت ہے۔ لہذا معاشرۃ کو ایک ایسا عضویہ یا عضوی ساخت کہنا ضروری ہے، جو ایک معنی کر کے اپنی ذاتی زندگی رکھتی ہے۔ اور میں یہ پھر کہے دیتا ہوں کہ اس سے کوئی الفوقی یا غیر فطری مفہوم مترشح نہیں ہوتا۔ معاشرۃ ایسا عضویہ نہیں ہے، جس کے شعور کا ایک ہی مرکز ہو یہ کوئی ایسی شے بھی نہیں ہے، جس کا وجود اس کے افراد کے وجود سے علٰحدہ ہو۔ مگر اس نام سے ایک اہم حقیقت کا پتہ چلتا ہے۔ یعنی اگرچہ ہر وقت کل کے خواص اس کی جزئی وحدتوں کے نتائج ہوتے ہیں۔ مگر ان وحدتوں کو یہ خواص اس کل سے تعلق رکھنے کی بنا پر حاصل ہوتے ہیں معاشرۃ بہ حیثیت مجموعی مختلف مدارج ارتقا میں نئی خصوصیات حاصل کرتی ہے، جن کی توجیہ اس کی تاریخ ہی سے ہو سکتی ہے، اس لئے اگرچہ ہم جزئی معاشرتی مظاہر کے متعلق یہ صحیح طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ محض افراد کی سیرتوں کا نتیجہ ہیں مگر ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑے گا کہ ان کی سیرت ان تعلقات کے تابع ہوتی ہے، جو ان کے معاشرۃ کے ساتھ اس کی ایک خاص منزل ارتقا میں ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اس واقعہ کی یہ فرض کر کے توجیہ کر سکتے ہیں، کہ افراد میں ابتدائی مدارج ہی سے نہفتہ خواص موجود تھے، جس طرح ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جسم کے مادی عناصر ایسی نہفتہ خصوصیات رکھتے ہیں، جو خود کو خیالی اتحاد کے واسطہ ہی سے ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہم ان کو صرف اسی طرح سے جان سکتے ہیں جس طرح ان کا اظہار ہوتا ہے، اس لئے ہم معاشرۃ کی قابل فہم توجیہ صرف اسی طرح سے کر سکتے ہیں، کہ ان کو معاشری عضویہ کی خصوصیات قرار دیں۔ نہفتہ خواص کی ترکیب صرف اس طرح سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ یہ اس واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ ایک انسان (یا بچہ) کو اگر ایک معاشرۃ سے علٰحدہ کر کے دوسری معاشرۃ میں رکھا جائے تو وہ اپنے اندر اس کے مطابق خصوصیات پیدا کر لے گا۔ اور اسی کو ہمارے دعوے کے اندر

فرض کیا گیا ہے۔ پس انتہائی واقعات جو بھی کچھ ہوں، ہم کو معاشرتی اتحاد سے ایسے اوصاف عالم وجود میں آتے ہوئے دیکھنے کے لئے تیار رہنا چاہئے، جو فرد کے خواص سے اس اتحاد کا لحاظ کئے بغیر مستنبط نہیں ہو سکتے۔ اس مفروضہ اور اس کے مطابق اصطلاحات کی ضرورت آئندہ چلکر ظاہر ہو جائیگی ؎

۳۔ معاشری نظام

۱۸۔ ایک عضویہ سے اعضا متصور ہوتے ہیں۔ معاشرۃ افراد کی طرح سے اپنی مدافعت اور تغذیہ کے لئے ایسے اعضا رکھتی ہے جو دماغ، معدہ وغیرہ کے مطابق ہیں۔ اگرچہ اس تمثیل کو حد سے زیادہ دور تک کھینچنا لغو ہوگا۔ بہر حال اتنی مشابہت تو ضرور ہے، کہ معاشرۃ میں ایسے ایتلافات پیدا ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک کا علیحدہ فعل ہوتا ہے اور اس سے اور افعال کے متعلقہ ایتلافات کا نشو و نما ظاہر ہوتا ہے۔ جوں جوں معاشرۃ ترقی کرتی جاتی ہے، سیاسی مذہبی حرفتی اعضا روز بروز زیادہ ممیز اور ایک دوسرے کے تابع ہوتے جاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اعضا ان افراد میں جن سے یہ بنتے ہیں نہ تو ایک دوسرے سے خارج ہوتے ہیں، اور نہ ہم حدود ہوتے ہیں۔ ہر شخص چند اعضا کا رکن ہو سکتا ہے اور عموماً ہوتا ہے۔ اس کا تعلق ایک کلب سے ایک مملکت سے تجارتی کمپنی وغیرہ سے ہو سکتا ہے۔ بعض اوقات ایک کی رکنیت دوسرے کی رکنیت کے منافی ہوتی ہے خصوصاً ایک ہی قسم کی رکنیت کے۔ مگر مختلف ایتلافات نہایت ہی پیچیدہ طور پر ایک دوسرے سے ملے جلے ہوتے ہیں، اور ان میں ایسی تفرلق نہیں ہوتی جس سے کوئی بنیادی اختلاف ظاہر ہو مختلف ممالک کی رعایا کے مختلف ایتلافات ہو سکتے ہیں۔ یورپ کے نقشہ میں اگر ہم سیاسی اور مذہبی حصوں کو علیحدہ کر کے دکھانا چاہیں تو ان میں اس کے مطابق فرق ہوگا۔ انگریز کئی کلیساؤں کے متبع ہوتے ہیں۔ کیتھولک بہت سی سلطنتوں کی رعایا ہیں اور اس میں شک نہیں کہ ہر عضو کو اگرچہ کسی غرض کے لئے ایک وحدت قرار دیا جا سکتا ہے، مگر

بعض اعتبارات سے یہ نہایت ہی پیچیدہ شے بھی ہوتی ہے مثلاً مملکت میں فوجی عدالتی انتظامی اعضا ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک، ایک منتظم نظام ہوتا ہے۔

۱۹- اب اگرچہ یہ اعضا، یا ائتلافات والی تقسیم، معاشرۃ کی علٰحدہ علٰحدہ گروہوں میں تقسیم کے مطابق نہیں ہے، لیکن ایک گروہ کے مختلف افعال کی تقسیم کے ذیل میں ہر عضو کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ کسی نہ کسی معنی میں اپنی علٰحدہ زندگی رکھتا ہے۔ یہ اسی طرح سے باقی رہتا ہے، جس طرح جسم باوصف اپنے ترکیبی سالمات کے تغیر بلکہ بوجہ اپنی ترکیبی سالمات کے تغیر کے باقی رہتا ہے۔ ائتلافات انتہا درجہ کے آنی و عارضی سے لیکر نہایت ہی پائیدار اور اصلی تک بتدریج ہوتے ہیں۔ ایک قدیم ضابطہ ہے کہ انسان معاشرتی یا متمدن حیوان ہے۔ جب دو آدمی ملتے ہیں تو ممکن مودت یا مخالفت کا ایک جرثومہ پیدا ہو جاتا ہے۔ ممکن ہے نہایت ہی خفیف رشتۂ ارتباط کام دیجائے۔ دو مسافر گھاٹ پر کشتی کے ذریعہ دریا پار ہوتے وقت ملتے ہیں تو ان میں ایک طرح کی متحدہ غرض ہوتی ہے، ان دونوں کے لئے ایک ہی خطرہ ہوتا ہے۔ اس لئے ان میں ایک طرح کی ہمدردی ہوتی ہے اگر اور مسافروں کو جگہ ملجائے اور انکو دوسری کشتی کا انتظار کرنا پڑے تو یہ دوسرے مسافرونکو اپنا رقیب خیال کرینگے۔ اور نئی معاشرۃ کی کامیابی پر فخر کرنے لگتے ہیں حالانکہ وہ جانتے ہوں کہ اسکی کامیابی میں انکے اثر کو کوئی دخل نہیں ہے۔ جانسن نے جب ایک لمحہ کے لئے پلی منتھ کے تعصبات اختیار کر لئے تھے، تو اس کا گھاٹ والوں سے اس لمحہ میں نفرت کرنے لگنا اس عام اصول کی ایک دلچسپ مثال ہے۔ ائتلاف کے جراثیم اس میں شک نہیں کہ ہر جگہ موجود ہوتے ہیں، اور ہر عارضی اتحاد ان کے سرعت کے ساتھ ترقی کر لینے کے لئے ضروری واسطہ فراہم کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دو حالتیں ہیں، جو بہت ہی مختلف قسم کے ائتلاف کے مشابہ ہوتی ہیں۔ ہمیں انسانی نظام کو اس سے زیادہ دلچسپی سے

نہیں دیکھنا چاہیئے، جتنی کہ ہم کو ایک مادی آلہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ ہم خادم کو بھی ایسا ہی خیال کریں جیسا کہ گھنٹی کو جو اسے بلاتی ہے، یعنی ایک کھانا لانے والی مشین۔ ایک مالک ممکن ہے اپنے غلاموں کی نسبت بھی وہی احساس رکھے، جو اس کو اپنے گھوڑوں یا اپنے ہلوں کی نسبت ہوتا ہے۔ یہ سب ایک غایت کے لئے وسیلہ ہیں، اس صورت میں اگر کسی وقت غایت پسند خاطر نہ رہیگی ایتلاف اسی وقت فنا ہو جائیگا۔ مخالف حالت میں ہم بعض اوقات عمل کو الٹ دیتے ہیں اور مادی آلات سے بھی کچھ محبت کرنے لگتے ہیں جو عموماً ہمدردی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مگر احساس فطری طور پر پیدا ہوتا ہے اور جب ہم کو اپنے ہم جنسوں سے سابقہ ہوتا ہے تو اہمیت حاصل کر لیتا ہے۔ ایسی حالتوں میں مجموعی احساس کا ایتلاف کی ظاہری غایت کی خواہش سے صحیح تناسب ختم ہو جاتا ہے۔ انسان اس مدرسہ سے محبت کرتا ہے، جس میں اس نے تعلیم پائی ہے، اور اس ذیل میں وہ اس کا مطلق خیال نہیں کرتا کہ ادارہ تعلیمی کی حیثیت سے یہ کیا حیثیت رکھتا ہے۔ ہم ایک جماعت سے اسطرح محبت کرنے لگتے ہیں گویا یہ ایک حقیقی شخص ہے۔ جماعت یا مملکت کے لئے ضمیر مونث لائی جاتی ہے۔ اور جب ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ جماعت کے اندر روح نہیں ہوتی، تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک نئی حقیقت منکشف ہو گئی ہو۔ ایتلاف کی ظاہری غایت اکثر ہمارے لئے اس کی قیمت کا سب سے کم جزو ہوتی ہے۔ درحقیقت ہم اس سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ یہ ہمارے لئے بعض جذبات کے پیدا کرنے اور اپنے ہمجنسوں کی صحبت سے لطف اندوز ہونے کے لئے مواقع بہم پہنچاتی ہے، اور اگر ہم اس کو محض اس لذت کے حصول کا ذریعہ خیال کریں جس کے بہانہ سے یہ قائم ہوتی ہے تو یہ نہایت ہی کافی توجیہ ہوگی۔

۲۰۔ اس طرح جماعتی عطوفت جو ترقی کرتی ہے، وہ زیادہ پیچیدہ اور اس کی ان جماعتوں میں جن کے بغیر ہم اپنے کسی شعوری ارادے کے

رکن بنجاتے ہیں کمتر قابل تحلیل ہوتی ہے۔ جب ہماری بچپن سے کسی ایک مملکت یا کلب کے اراکین کی حیثیت سے پرورش ہوتی ہے، یا جب سن شعور سے پہلے ہم کسی معاشرۃ کے رکن بن چکتے ہیں تو ہمارے جذبات اسقدر جماعت کے جذبات سے وابستہ ہوجاتے ہیں کہ ہم کوئی ایسی خاص غایت متعین نہیں کرسکتے جس کا کوئی محرک غالب دستیاب ہوسکے۔ مثلاً حب وطن کی عطوفت ایسی ہے، جس کی تحلیل نہیں ہوسکتی۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک معاشری فریضہ کو انجام دیتی ہے۔ بعض ارباب فکر کے نزدیک یہ صرف اس لئے مفید ہوتی ہے، کہ اپنے اراکین کو تشدد سے محفوظ رکھتی ہے۔ اس مفروضہ کی رو سے بھی اس کے مطابق عطوفت پیچیدہ ہوگی۔ کیونکہ حفاظت کی خواہش سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ہم ان جبلتوں میں سے کسی ایک کی تشفی دینے کی خواہش رکھتے ہیں جو ہم کو ممکن ہے، خطرے میں مبتلا کردے۔ مگر محض حفاظت کی خواہش اس جذبہ کے لئے ناکافی توجیہ ہوگی، جو انسان میں اس کے وطن کے خیال سے پیدا ہوتا ہے، جس میں اس سے بہت زیادہ پیچیدگی ہوتی ہے، اور یہ ایسی جبلت معلوم ہوتی ہے جس کا اس کی فطرت کے کم وبیش ہر حصہ کو تعلق ہوتا ہے۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو کہ اگر حفاظت کی ضرورت باقی نہ رہے تو جبلت فنا ہوجائے۔ مگر بہرحال اس کے اندر ایک مستقل زندگی ہوتی ہے، جس کی شرائط و نوعیت کا انکشاف نہایت ہی دقیق نفسیاتی و تاریخی تحقیق سے ہوسکتا ہے۔ دوسرے سرے پر عموماً حرفتی ائتلافات ہوتے ہیں جو بہ حیثیت مجموعی بہت ہی کم جماعتی عطوفت پیدا کرتے ہیں۔ حقیقی تعاون جو حرفتی کل پرزوں کے مابین فی الواقع موجود ہوتا ہے، وہ کل جماعت کی نسبت بہت ہی کم کسی خاص عطوفت کو پیدا کرتا ہے۔ غایت ہمیشہ ممیز رہتی ہے۔ مثلاً بینک اس شہری کا نہایت اہم حصہ ہے، جس سے ایک جماعت حرفتی کاروبار میں دوسری کے ساتھ اتحاد عمل کرسکتی ہے۔ لیکن اگرچہ بینک کا فائدہ اس کی لقا کا سبب ہے، لیکن بینکر اور اس کے گاہک دونوں اپنے کاروبار کو اپنے ہمسایہ کی بھلائی کی

کسی شعوری خواہش کے لئے نہیں کرتے۔ نتائج کے لئے ہر شخص اپنے آپ کو اپنی حد تک محدود رکھتا ہے۔ اس کی نیت صرف دولت کا باقی رکھنا اور اس کا حاصل کرنا ہوتی ہے۔ اس میں وہ ہمسایوں کے لئے بھی مفید ہو جاتا ہے، جو اسی غرض کے لئے سرگرم کار ہوتے ہیں۔ لیکن نہ تو وہ اس نتیجہ کا خیال کرتا ہے، اور نہ اس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح جسطرح کہ کسان زمین کو صاف کرتے وقت ان مویشیوں کے منافع کا خیال نہیں کرتا، جن کو وہ پرورش کرنے والا ہے۔ بہر حال ان کی اغراض ایک حد تک اس کی اغراض کے مطابق ہوتی ہیں۔ مگر اس کے محرک کو ان کے احساسات کے ساتھ ہمدردی نہیں ہوتی ہے۔

۲۱۔ مگر یہ فرق لازمی طور پر یا عموماً اس قسم کی بقائے عضو کی قوت کو متاثر نہیں کرتا۔ ایک متمدن قوم کی زندگی کے لئے ایک نہایت ہی عمدہ حرفتی نظام ضروری ہے، اور قوم کا ہر فرد اس کے قایم رکھنے سے دلچسپی رکھتا ہے اور اسطرح یہ باقی رہتا ہے اگرچہ ممکن ہے کسی فرد کو بہ حیثیت مصنوعی جسد کسی بینک یا ریلوے کمپنی سے اتنی دلچسپی نہ ہو جس قدر دخانی انجن یا چھاپہ خانہ کی مشین سے ہے۔ یہ اگرچہ محض مشینیں ہیں مگر لازمی مشینیں ہیں۔ ہر حالت میں دوسرا نتیجہ بھی ظاہر ہے۔ ہر ایتلاف یعنی جس معیار سے بھی یہ متعلق ہو بعض نسبتۃً زیادہ عام جبلتوں کو ظاہر کرتا ہے، جو کل معاشری ترقی کے تابع ہوتی ہیں۔ اگر کوئی معاشری عضو کسی علاحدہ جبلت سے مشروط ہو سکتا، اگر اس سے ایسے وسائل مہیا ہو سکتے، جس سے ہماری فطرت کی صرف کسی ایک خاص استعداد کی تشفی ہو سکتی، تو اس جبلت یا استعداد کا مطالعہ اس عضو کے مطالعہ کے مساوی ہوتا۔ بلکہ ایک کے یا دوسرے کے مطالعہ کو ایک ہی منظر کے داخلی اور خارجی یا موضوعی و معروضی نظریئے کہا جاتا۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ واقعات کے مطابق نہیں ہے۔ مثلاً کلیسا مذہبی جبلت کے تابع ہے جیسا کہ اس کے نام سے مترشح ہوتا ہے۔ اس کی ترقی و تنزل سے اس میں ترقی و تنزل واقع ہوگا مگر مذہبی جبلت عواطف کے نہایت ہی پیچیدہ مجموعہ کا نام ہے جن کے مذہبی نظام

کے علاوہ اور مظاہر بھی ہیں، ان سے وسیع تر حالات کے تابع ہے جن کے محض مذہبی ہونے کی حیثیت سے تابع ہوتا۔ ایک ملک کا مذہب اور چیزوں کے ساتھ فکر اور فلسفی و حکمی تعقلات کے نشو ونما پر مبنی ہے، جو ہزار ہا طرح سے ان اعتقادات پر ردعمل کرتے ہیں، جن کو ہم مذہبی کہتے ہیں، اور ان اعمال پر بھی جن کے یہ اعتقادات کا باعث ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے مملکت کا مدار اپنے اراکین کی وفاداری پر ہوتا ہے مگر جس عطوفت کو ہم وفاداری کہتے ہیں وہ معاشری ترقی کی اور بہت سی اشکال میں مخلوط ملتی ہے۔ اس کا مذہبی اعتقادات سے نہایت ہی قریبی تعلق ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ مذہب کے تنزل سے اس سیاسی نظام میں بھی تنزل واقع ہو جائے جو اس کے تقدس میں شریک تھا۔ ہر سیاسی تغیر کا مذہبی ردعمل ہوتا ہے اور دوسری جہت میں سیاسی معاہد کی ترقی و تنزل کا حرفتی نظام کے تغیرات سے نہایت ہی قریبی تعلق ہے پیچیدہ حرفتی مشینری کے وجود سے لازماً باہمی اعتماد ظاہر ہوتا ہے۔ یہ اس وقت تک نہ ہو سکتا اگر لوگ اپنی قسمتوں کو اپنے ہمسایوں کے سونپنے کے لئے تیار نہ ہوتے، اور مختلف طور پر ان کے تعاون پر بھروسہ نہ کرلیتے۔ یہ ایک سیاسی نظام کو ظاہر کرتا ہے، جس میں امن قائم رہیگا اور معاہدوں کی پابندی کرائی جائیگی۔ علاوہ برایں ایک ملک کی حرفتی حالت اور سیاسی و مذہبی صورت حال میں نہایت قریبی تعلق ہے کیونکہ ملک میں عوام کی خوشحالی یا بدحالی ان تعلقات پر براہ راست اور نہایت اہم اثر رکھتی ہے، جو ان کے اپنے حکام اور معلموں سے ہوتے ہیں۔ لہذا مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی خاص عضو کا وجود ایک عضویہ کے وجود کو ظاہر کرتا ہے، جس کے اور اعضا بھی ہوتے ہیں جن سے وہ متضائف افعال انجام دیتا ہے۔ لہذا یہ ایک خاص جبلت کے وجود ہی کو ظاہر نہیں کرتا، جس کی بنا پر اس کو زندگی حاصل ہوتی ہے، بلکہ نسبتہً عام جبلتوں کے وجود کو بھی ظاہر کرتا ہے جن کے ساتھ اس کو ایسا تعلق ہوتا ہے، جیسا کسی خاص مظہر کو عام عطوفت سے

ہوتا ہے ؟

۲۲- اب ہم ان نتائج کا ایک لمحہ کے لئے اس امر کو پیش نظر رکھکر پھر اعادہ کئے لیتے ہیں کہ ان کا ہمارے مسئلہ سے خاص کیا تعلق ہے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کسی دی ہوئی معاشری حالت کے مختلف خواص کو عمومیت کے تین تدریجی منازل کے مطابق قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اول تو وہ خواص ہیں جو ایک معاشرۃ سے اس حد تک تعلق رکھتے ہیں، جس حد تک یہ انسانوں پر مشتمل ہوتی ہے، یعنی ایسے انسانوں پر، جو اس طرح منتظم رہتے ہیں، جس طرح کہ لوگ اب رہتے ہیں با(چونکہ ہم نے یہ فرض کر لیا ہے، کہ اس کو ایک غیر متغیر عنصر قرار دیا جاسکتا ہے) ایسے خواص پر مشتمل ہوتی ہے جو کل معاشرتوں میں اس وقت سے پائے جاتے ہیں جب سے ایک بین اخلاقی نظام عالم وجود میں آیا ہے۔ دوسرے ہم معاشرۃ کے خواص پر اس کی کسی خاص منزل میں غور کر سکتے ہیں (اور اس میں شک نہیں کہ میں عموماً موجودہ زمانہ کے مہذب انسان کا ذکر کروں گا) جس حد تک کہ یہ خواص ان اولیں جبلتوں پر مبنی ہیں، جنہیں معاشری ترقی و توارث سے اس قدر اصلاح ہو جاتی ہے کہ یہ درحقیقت نئی جبلتیں بنجاتی ہیں۔ یہ جبلتیں اس نوبت پر کل معاشرتوں اور اس قسم کی معاشرتوں کے کل افراد میں ہونی چاہئیں۔ اب ان کے معاشرۃ سے خاص تعلقات جیسے بھی ہوں۔ تیسرے ایسے خواص ہیں جو معاشرۃ میں اس کے منتظم ہونے کی بنا پر ہوتے ہیں، اور جو نسبتۃً عام جبلتوں کی اصلاح ہیں مگر جو ان جزئی اعضا کے مطابق ہوتے ہیں جن میں معاشرۃ منقسم ہے۔ چنانچہ ہم ایک جزئی مثال لیتے ہیں۔ ہم انسان پر اس حیثیت سے غور کر سکتے ہیں کہ یہ بعض ایسی جبلتیں لیکر پیدا ہوتا ہے، جن کی بنا پر وہ اپنے ہمسایوں کے ساتھ ہمدردی کر سکتا ہے۔ مفروضہ کی بنا پر یہ حیثیتیں وحشی اور متمدن دونوں حالتوں میں ہو سکتی ہیں۔ لیکن نسبتۃً بلند مرتبہ پر یہ ایسی چیزوں کا باعث ہونگی جن کو استعدادوں اور جبلتوں کا ایک نیا مجموعہ کہا جاسکتا ہے۔ اور یہ اس عمل کی بدولت پیدا ہونگی جس کو اوپر بیان

کیا جا چکا ہے۔ وحشی سردار ایک متمدن مدبر میں بدل جاتا ہے۔ مگر پھر یہ بھی ہے کہ جو جبلتیں اس طرح ترقی کر جاتی ہیں، ان کی بنا پر وہ مختلف قسم کی سیاسی و مذہبی جماعتوں کا رکن بن سکتا ہے اور اس بنا پر وہ ان خاص حالات سے متاثر ہوتا ہے، جن کے اندر وہ پڑجاتا ہے۔ اور پھر ان افعال و فرائض میں سے کسی ایک کے لئے زیادہ موزون ہوتا ہے، اور ان میں سے بھی مذہبی سیاسی یا حرفتی نظام کی کسی خاص شکل کے لئے زیادہ موزون ہوجاتا ہے اور ہر حالت میں جبلت کی نسبتہً زیادہ خاص صورت عام صورت کا نتیجہ ہوتی ہے یہ نہیں کہ یہ دو علحدہ علحدہ قوتیں ہوں جس میں سے ایک کے متعلق یہ لازمی طور پر خیال کیا جائیگا کہ دوسرے پر حکومت کرتی ہے بلکہ اس کے محض یہ معنی لئے جائیں، کہ جزئی بعض خاص حالات میں کلی کا مرقع ہوتا ہے اور لہذا کلی قاعدے کو جزئی حالت سے علحدہ کرکے بیان کرنا چاہیئے۔ نیز یہ کہ جن اسباب کے عام جبلت تابع ہے وہ ہمیشہ ان سے زیادہ عام ہونے چاہئیں جو جزوی مظہر کے اندر نظر آتے ہیں۔

۲۳۔ اس امتیاز کے اسباب شاید کافی طور پر ظاہر کیئے جا چکے ہیں۔ ان کے اوپر جو میں زور دے رہا ہوں اس کی وجہ ایک اور امر پہ غور کرنے سے واضح ہو جائیگی۔ کسی معطیہ معاشرۃ کے خواص کا براہ راست اس کے افراد کے خلقی خواص سے تعین کرنا ناممکن ہے۔ ہم کو اس کے خواص اور اسی طرح سے اس کے مختلف اعضاء کی خاص خصوصیات کی نسبت یہ خیال کرنا چاہیئے، کہ گویا یہ ایسے خواص ہیں جن کا تعین معاشری اتحاد سے ہوتا ہے۔ مگر ہم ان اعضاء کا تعین براہ راست فرد کے معاشری خواص سے نہیں کرتے، کیونکہ ظاہر ہے کہ آلات کی خاص ماحول کے اعتبار سے مختلف ساخت ہوتی ہے بہ الفاظ دیگر خاص سیاسی نظام کا وجود لازمی طور پر معاشری ترقی کی خاص منزل یا نوبت کے وجود کا پتہ دیتا ہے۔ مگر اس نتیجہ کو الٹ نہیں سکتے۔ ہر معاشری نوبت پر حالات کے اعتبار سے سیاسی نظام کی بہت سی اشکال ہوسکتی ہیں۔ ایک قسم کے حالات میں زیادہ مرکزیت ہوتی ہے، دوسری قسم

کے حالات میں کم مرکزیت ہوتی ہے۔ ممکن ہے ایک ملک میں عوام کا عنصر زیادہ نمایاں اور دوسرے میں امرا کا۔ اور معاشرتی ساخت کے اندر کسی اہم فرق کے بغیر ایسا ہو سکتا ہے۔ ایک معطیہ نوبت پر سیاسی نظام کی مختلف اشکال ممکن ہو سکتی ہیں ان کا باہم ایک نوع کی مختلف اقسام کی حیثیت سے تعلق ہوتا ہے۔ ان میں ممکن ہے خفیف فرق ہو، مگر ہر ایک کے حالات کو بدلکر دوسرے میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ بعض حالات میں سیاسی اعضا سے نسبتہً عمیق و پائدار خصوصیات کا اظہار ہوتا ہے۔ بعض حالات میں حرفتی اعضا سے نسبتہً عمیق و پائدار خصوصیات کا اظہار ہوتا ہے، وغیرہ اور پھر انکے ساتھ ہر جزئی اظہار میں مختلف تطابقات بھی ہو سکتے ہیں؛

۴۴۔ معاشری نسیج

۴۴۔ اس امتیاز کو ظاہر کرنے کے لئے میں (ایک واضح تمثیل سے کام لیکر) معاشری نسیج پر گفتگو کرنے کی جرائت کرونگا۔ یہ نسیج انسانوں کا بنا ہوا ہوتا ہے، جس طرح عضویات کا نسیج خلایا کا بنا ہوا ہوتا ہے۔ ہر معاشرۃ اس قسم کے نسیج کی بنی ہوئی ہوتی ہے۔ معاشری نسیج اسی طرح معاشری ائتلافات سے علٰحدہ نہیں ہو سکتا، جس طرح عضویاتی نسیج زندہ حیوانات کے اعضا سے علٰحدہ نہیں ہو سکتا۔ یہ امتیاز ان چیزوں پر صادق نہیں آتا جو منفرد ن مظاہر کی طرح سے علٰحدہ ہو سکتی ہیں۔ نہ اس کا مقابلہ اس امتیاز سے کیا جا سکتا ہے جو ایک کوٹ اور اسی کپڑے کے مابین ہوتا ہے جس سے یہ بنا ہوتا ہے۔ کیونکہ غیر منتظم معاشری نسیج کا تو وجود ہی نہیں ہے، اور یہ اپنی ترتیب کے اعتبار سے اپنے اندر نئے خواص پیدا کر لیتا ہے اس طرح اگر تم چاہو تو اس امتیاز کو محض ایک منطقی تدبیر قرار دے سکتے ہو بایں ہمہ جن واقعات کی اس سے شرح کرنی مقصود ہے ان کا لحاظ کئے بغیر اس عمل کی کافی توجیہ ناممکن معلوم ہوتی ہے جس پر ہم کو غور کرنا ہے؛

۴۵۔ یہ معاشری ارتقا کا عمل ہے۔ ہمارے مفروضہ کے مطابق معیاری عضویۂ حیات کی تمام شرائط کے لئے موزوں ہوتا ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر اس کے اندر حیات سب سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ انسانی معاشرۃ تک

اس اصول کے وسعت دیئے ہیں، جس کو انسان سے نیچے کی انواع کا اصول ارتقا کہتے ہیں، جو دشواری پیش آتی ہے، وہ وحدتوں کے متعین کرنے کی ہے۔ جب تک اس بات کا تصفیہ نہ ہو جائے اسوقت تک نہ تو نظریۂ ارتقا اچھی طرح سمجھ میں آسکتا ہے اور نہ اس کو اس صورت پر منطبق کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ہر ایسا نظریہ اعمال کے دو مجموعے فرض کرتا ہے۔ ہر تغیر ایک تو عضویہ کے اندر عضوی توازن کی از سر نو درستی چاہتا ہے، دوسرے خارجی دنیا سے جو اس کے تعلقات ہوتے ہیں ان کی بھی از سر نو درستی کا داعی ہوتا ہے۔ ان دونوں اعمال میں مسلسل مطابقت رہتی ہے۔ اور ہر ایک کو دوسرا منضبط کرتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ اگر ہم کو یہ معلوم نہ ہو کہ عمل کی وحدت یا اکائی کیا تھی تو ہم سخت پریشانی میں مبتلا ہو جائینگے۔ چونکہ یہ عمل ایسا ہے، جس میں بعض تغیرات ایک دوسرے کو ظاہر کرتے ہیں، جس کی وجہ سے ایک کا دوسرے کے بغیر واقع ہونا ناممکنات کے فرض کرنے کے مساوی ہے، اس لیئے جہاں تک ہم سے ہو سکے عضوی بستگی کی حدود کو متعین کرنا لازمی ہے۔ ورنہ تو ہم اس لغویت میں مبتلا ہو جائینگے، جو ٹانگوں کے ارتقا پر باقی جسم کے متلازم تغیرات کا لحاظ کیئے بغیر غور کرنے کے اندر پائی جاتی ہے؛

۲۶۔ اب یہ دشواری ارتقائیوں کے ان نظریات میں تو شاید ہی ظاہر ہوتی ہو، جن کو وہ ادنی انواع پر استعمال کرتے ہیں۔ ہم یہ فرض کیئے لیتے ہیں کہ ایک عضوی داب اس سے بحث نہیں کہ کس طرح ہوتا ہے، تغیر ایک نوع کے افراد میں ہوتا ہے اور ان کی اولاد کو، یہ تغیر ورثہ میں ملتا ہے۔ اس طرح پر دو مقابلہ کرنے والی نوعین عالم وجود میں آجاتی ہیں، جن میں سے ایک ممکن ہے دوسرے کو تباہ کردے۔ یا جن میں سے ہر ایک دوسرے کو مشترک حلقہ کے اندر نقصان پہنچائے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا عمل انسانی تغیرات میں تو ہوتا ہے۔ ہر جگہ ہم دیکھتے ہیں، کہ مختلف قوموں میں مقابلہ ہو رہا ہے اور وحشی قبائل متمدن قبائل کی آمد پر صفحۂ ہستی سے محو ہوتے جاتے ہیں۔ بعض اقوام میں پھیلنے کی بہت قوت ہوتی ہے۔ اور بعض مقررہ حالتوں میں محدود رہتی ہیں

ہیں، اور رفتہ رفتہ معدوم ہو جاتی ہیں۔ جس حد تک انسانی ترقی فرد میں تغیر کو فرض کرتی ہے، ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ یہ عمل واقعاً جاری ہے۔ ممکن ہے کہ سفید نسل کے آدمی آہستہ آہستہ وحشی نسل کے انسانوں کو معدوم کر رہے ہوں۔ میں یہ دریافت نہیں کرتا کہ آیا یہ واقعہ ہے یا نہیں کیونکہ میری غرض کے اعتبار سے تو یہ خارج از بحث ہے، ہم ان تغیرات پر غور کر رہے ہیں، جو اس قسم کی عضوی ترقیات کے بغیر واقع ہو رہے ہیں اس لیئے ہماری مراد عضوی ترقی کے وجود سے انکار نہیں ہے، بلکہ ہم صرف یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ یہ تغیرات اس قدر سست ہوتے ہیں، اور ان کا اثر اس قدر تدریجی ہوتا ہے کہ یہ ہمارے حلقہ کے اندر نہیں آتے۔ یہ ترقی جیسا کہ ہیئت والے کہتے ہیں، مستقل تغیر سے نہیں بلکہ اتفاقی تغیر سے تعلق رکھتی ہے۔ لہذا توجہ کو ان تغیرات تک محدود کر کے جو میرے محاورے کے بموجب معاشری عامل کے نتائج ہیں، اور جو انفرادی عضوئیے کے ثبات کو فرض کرتے ہیں، ہمیں یہ دریافت کرنا ہے، کہ وحدت یا اکائی کیا ہے۔ اور یہاں اس نظریۂ تغیر کے لئے جو اوپر بیان ہو چکا ہے، کسی قدر اصلاح کی ضرورت معلوم ہوتی ہے؛

۲۷۔ فرض کرو کہ ایک فرد اس معنی میں جس کی اوپر وضاحت کر دی ہے ایک نئی جبلت یا استعداد اکتساب کرتا ہے۔ فرض کرو وہ ایک حکمی انکشاف کرتا ہے، جس سے اس کو فطری قوتوں پر ایک نئی قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ یا ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ معاشری مشینری کے اندر ایک تغیر پیدا ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے اختلاف یعنی اضاعت توانائی کی جگہ دوستانہ تعاون لے لیتا ہے۔ جب معاشرۃ میں یہ ہوتا ہے، اس پر اس کا کیا اثر ہوگا۔ ظاہر ہے کہ ایک اعتبار سے تو اس کا اثر ایسا ہوگا، جو عضوی تغیر کے بالکل مماثل ہوگا۔ ترقی یافتہ دانتوں کی طرح سے ترقی یافتہ توپخانہ اس گروہ کو جس کی یہ ملکیت ہے، اپنے حریفوں کے فنا کرنے یا ان کے مطیع و منقاد بنا لینے کے قابل بنائیگا۔ لیکن ایک اعتبار سے ایک بیّن فرق بھی ہے

کیونکہ ترقی یافتہ دانت صرف ان افراد کے ہوتے ہیں جن کے یہ نکلتے ہیں یا ان کی اولاد کے ہوتے ہیں، جس کو یہ ورثہ ملتے ہیں لیکن ترقی یافتہ توپخانہ سے وہ بھی کام لے سکتے ہیں، جو اصل موجد کی معاشرۃ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح ایک کی ایجاد کل کی ایجاد کے مساوی ہے اگرچہ وہ قوانین جنکے مطابق یہ پھیلتی بہت ہی پیچیدہ ہونگے۔ ممکن ہے یہ کسی خاص قوم یا جماعت تک محدود رہے، یا ضروری ترقی کے بعد کل نسل میں پھیل جائے۔ فرد کی حالت کی تمثیل دریافت کرنے کے لئے ہم کو عضویہ کے ایک حصے میں، ایک تکثراتی تغیر کا خیال کرنا چاہیئے، جو کسی قسم کے جوش یا متعدی اثر سے کل نظام میں پھیل جاتا ہے نیز یہ بھی مختصراً بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس قسم کا کوئی تغیر عضوی تغیر کی طرح، متلازم تغیرات ایک پورے سلسلہ کا باعث ہوتا ہے، مثلاً جس طرح توپخانہ کی ایجاد سے یورپ کے معاشری وسیاسی نظام متاثر ہوا ہے، یا جس طرح زیادہ موثر دانتوں کا نشوونما حیوانی نسل کی تمام ترساخت کو بدل سکتا ہے۔ اور اس سے اس امر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ کم ازکم بعض اغراض کے لئے، کل نسل یا اس نسل کو جو ایک خاص نوبت تک پہنچ چکی ہے، ایک منفرد عضویہ ہی نہیں بلکہ ایسا مسلسل عضوی نشوونما قرار دیا جائے جس کے اگر کسی حصہ میں کوئی تغیر رونما ہو تو وہ کل نظام میں پھیل جائے۔

۲۸- یہ تو ظاہر ہے کہ یہ عمل تنازع بقا کے عمل کو مرتفع نہیں کردیتا ایک ایجاد کے پھیلنے کی ایک حد تک یہ وجہ ہوتی ہے، کہ اس کے حصول سے ان لوگوں کو جو اس کو حاصل کرلتے ہیں، ایک طرح کی برتری حاصل ہوجاتی ہے۔ جب ایک قوم کے پاس اوروں کے مقابلہ میں بڑی توپیں ہوتی ہیں، یا زیادہ طاقتور دخانی انجن ہوتے ہیں، تو اور قومیں بھی اپنے آپ کو سیاسی اور تجارتی مقابلہ میں باقی رکھنے کے لئے ویسے ہی بناتی ہیں۔ مگر اس میں یہ اہم فرق ہے کہ دوسری قوم ان کو بنا سکتی ہے۔ اگر بعض حیوانات کے بہتر قسم کے دانت نکل آتے ہیں، تو ان کے حریف

نئی دشواری کا مقابلہ کرنے کے لئے فوراً اپنے دانتوں کی اصلاح نہیں کرسکتے۔ لیکن جو لوگ ایک ہی معاشری حالت میں ہوتے ہیں وہ اختراعات کو اختیار کرسکتے ہیں۔ اور علاوہ برایں یہ عمل زیادہ تر براہ راست واقع ہوتا ہے۔ نیا انکشاف معاشری ریشوں میں اسی طرح سے پھیل جاتا ہے، جسطرح کسی سیال شے میں خمیر۔ اس کی نشر و اشاعت ہمیشہ تنازع لبقا کے تابع رہتی ہے۔ جن اعتقادات سے لوگوں کو زیادہ قوت حاصل ہوتی ہے ان کے رواج پانیکا زیادہ موقع ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مضر اعتقادات جو اپنے معتقدین کی تباہی کو سہل کرتے ہیں ان کے فنا ہونے کا موقع ہوتا ہے۔ تاہم اس سے وہ بات ظاہر ہوتی ہے جس کو ہم اشاعت کی اہم شرط کہہ سکتے ہیں مگر اس سے نشر و اشاعت کا فوری قانون مرتب نہیں ہوتا۔ ایک نظریہ ایک شخص کے دماغ سے دوسرے شخص کے دماغ میں اس حدتک پھیلتا ہے جس حدتک ایک شخص دوسرے کو سمجھانے اور قائل کردینے کے قابل ہوتا ہے۔ یہ ایک بلا واسطہ عمل ہے اب اس کی اصل نوعیت جو بھی کچھ ہو۔ اس کے علیحدہ قانون ہیں۔ جو اس عام شرط کی تہہ میں ہوتے ہیں جو رائے کے مختلف نظاموں کے آخر کار باقی رہنے کا موجب ہوتی ہے ۔

۲۹- بہرحال اس سے یہ تو ظاہر ہوتا ہے کہ باہمی افہام وتفہیم اور میل جول کی شرائط کا سمجھنا نہایت ضروری ہے۔ جس حدتک نسل کا ایک حصہ دوسرے کے ساتھ پیوستہ و مربوط ہے اور ان اصلاحات و تغیرات کو براہِ راست اختیار کرسکتا ہے جو اور کہیں پیدا ہوں اس حدتک نسل کو بعض اغراض کی بناپر اکائی خیال کرنا چاہیئے۔ اگرچہ دیگر اغراض کی بناپر یہ اب بھی باہم مقابلہ کرنے والے افراد کا ایک جم غفیر ہو۔ اگر ہم نسل کو مختلف آزاد گروہوں میں منقسم سمجھ سکتے (جو حالت ایک حد تک بعض وحشی قبائل میں مشاہدہ میں آتی ہے)، تو یہ مسئلہ سہل ہوتا۔ اس صورت میں اقوام میں ایسے معاند گروہوں کا سا تعلق ہوگا، جس میں سے ہر ایک کا وجود اپنے ہمسایوں کے خلاف جد وجہد باقی رکھنے سے

ہوتا ہے، اور نئے اختراعات یا اعتقادات اپنی حدود سے باہر نہ پھیل سکیں گے۔ ہماری اغراض کے لئے تو معاشری عامل کی بنا پر جو تغیر رونما ہوگا، اس کی حالت وہی ہوگی، جو عضوی تغیر کی ہوگی۔ نئے ہتھیاروں کی ایجاد یا قوی تر دانتوں کا نکل آنے سے اس گروہ کو جس میں یہ ہوگا یکساں فائدہ ہوگا اگر اس گروہ میں پھیل جائے، اور ہم گروہ کو اپنے استدلال میں ایک وحدت یا اکائی کہہ سکتے۔ بہر صورت وہی گروہ باقی رہینگے جو تنازع بقا یا کل خارجی حالات میں، جن میں ان کے معاند ہمسائے بھی داخل ہیں، سب سے زیادہ قوی ثابت ہونگے۔ سیاسی مملکتوں کو اس معنی میں معاشری وحدتیں خیال کرنا ناممکن ہے۔ یہ سچ ہے کہ نسل کا تنازع بقا (جو ایک عام انضباطی شرط ہوتی ہے) ممکن ہے کبھی کبھی اقوام میں خانہ جنگی کا موجب ہو جائے۔ ایک قوم اپنے ہمسائے کا قلع قمع کر کے باقی رہتی ہے۔ مگر دنیا کی کسی اوسط درجہ کی متمدن مملکت کا یہ حال نہیں ہے۔ ان میں جنگ نسبتہً ایک ذیلی منظر ہوتا ہے۔ یہ واقعات کے ایک طویل سلسلہ کا جزو ہوتا ہے۔ جنگ سے اس امر کا تصفیہ ہوتا ہے کہ نسلوں کا اصطفاف کیوں کر ہوگا۔ یہ نہیں کہ کونسی نسل باقی رہے گی بعض اوقات اس سے اس امر کا تصفیہ ہوتا ہے، کہ مختلف گروہوں میں تجارتی تعلقات کس قسم کے ہونگے۔ ایک فتح کے معنی ایک سیاسی نظام کے معدوم ہو جانے کے ہیں اور اس کا عام طور پر یہ نتیجہ ہوتا ہے، کہ اب جو گروہ بنتا ہے اس کے اوصاف کا تعین فاتح گروہ سے بھی اسی قدر ہوتا ہے جس قدر کہ مفتوح گروہ سے نسل کا قلع قمع نہیں ہوتا، بلکہ یہ ضم ہو جاتی ہے۔ تنازع بقا کے معنی اب بھی لازماً وہی ہیں کہ قوی کمزوروں کو فنا کر دیں۔ لہذا اس کا اظہار بین الاقوامی کشمکش سے نہیں ہوتا جس کو بعض نسبتہً سطحی تنظیمات کے تعین کا عام وسیلہ سمجھنا چاہیے۔ اگرچہ پھر اس تنظیم کا اس عام عمل پر بھی اثر ہوگا جس کا یہ ایک جزو ہے۔

۳۰۔ یہ اس بات کے بھی مطابق ہے جو اوپر کہی جا چکی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم مملکتوں کو وحدتیں قرار دیکر، ان کی کشمکشوں کو تنازع بقا کا اظہار

قرار دے سکتے، تو نتیجہ یہ ہوتا، کہ اس کشمکش سے جو مسئلہ حل ہوتا وہ بعینہ یہ ہوتا کہ بہترین مملکت کی شکل کونسی ہے۔ میری یہ مراد نہیں ہے، کہ اس مفروضہ کے مطابق بھی اگر ایک گروہ کے اوصاف کو سیاسی نقطہ نظر سے بیان کیا جائے تو یہ اس کی خصوصیات کا کامل بیان ہوگا۔ کیونکہ بہر حال دوسرے گروہوں سے اس کو جو تعلق ہے، وہ اس کے ان تعلقات کا جزو ہی ہوگا جو اس کے کل خارجی عالم سے ہیں، اور اس کی خود کو باقی رکھنے والی قوت بھی اس کی خوراک وغیرہ حاصل کرنے کی قوت پر مبنی ہوگی۔ لیکن فوجی قوت اس کی قابلیت کار کا ہمیشہ معیار ہوگی۔ کیونکہ اس کی زندگی ہر آن فوجی قابلیت کی شرط کے پوری کرنے کی قوت پر مبنی ہوگی۔ تنازع بقا میں اپنے آپ کو باقی رکھنے کی قابلیت اس کی مرکزی استعداد ہوگی، جس کے گرد اور تمام قوتیں جمع ہو جائینگی۔ مگر ظاہر ہے اس سے بالکل ناکافی نتیجہ مرتب ہوگا۔ کیونکہ بہترین قسم کے لشکر کی طرح سے بہترین قسم کی مملکت بھی معاشری ترقی کی نسبت سے بہترین ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح بہترین قسم کی ٹانگ اس عضویہ کی نسبت سے بہترین ہوتی ہے، جس میں یہ شامل ہوتی ہے۔ اور اس طرح سے خارجی دباؤ اس میں شک نہیں کہ ہمیشہ ایک شرط ہوتی ہے مگر یہ بہت سی شرطوں میں سے ایک ہوتی ہے۔ اس صورت کو پوری طرح سے بیان کرنے کے لئے، ہم کو بہت سے اسی قدر اہم خواص کا جاننا ضروری ہے، جو براہ راست بالکل ہی مختلف حالات پر مبنی ہونگے۔ مثلاً ایک مملکت اس وقت بھی ترقی کرسکتی ہے جب خارجی دباؤ بہت کم ہو یا ہو ہی نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ انگریزی دستور میں خارجی مملکتوں کے تعلقات کی بنا پر بہت کچھ اصلاح ہوتی ہے۔ لیکن اگر ایک مدت کے لئے خارجی دنیا کے ساتھ ہر قسم کے تعلقات منقطع ہو جاتے، تو انگریزی قوم پھر بھی ترقی کرتی مگر یہ ترقی مختلف حالات کی بنا پر مختلف ہوتی۔ اس صورت میں جن شرائط سے ان کی تنظیم کا تعین ہوتا وہ اب بھی نہایت ہی اہم ہیں اور جب تنظیم خارجی تعلقات سے منضبط و متاثر ہوتی ہے اسوقت

ان کا لحاظ ضروری ہوتا ہے۔ لہٰذا اگرچہ ایک خاصے واضح نتیجہ پر زور دینا کچھ فضول سا معلوم ہوتا ہے، اگر ہم نام نہاد معاشری عضویے کو مملکتوں کی مطابق کہیں اور ان کو اپنے حساب میں اکائیاں قرار دیں اور یہ خیال کریں کہ خاص تغیرات کا تعین براہ راست باہمی مقابلہ کے اثر سے ہوا ہے تو ہم بہت گڑبڑ میں مبتلا ہو جائینگے۔

۳۱ پس ہم کہہ سکتے ہیں نسل سے معاشری عضویے یا معاشری نسیج بنجاتے ہیں۔ آخری ترکیب کو میں ترجیح دیتا ہوں اور اس کی یہ وجہ ہے، کہ یہ ایک مختلف قسم کی وحدت کو ظاہر کرتی ہے۔ لفظ عضویہ کے استعمال سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ کل جسم ایک مشترکہ غایت کے حصول کے لئے اپنی قوت صرف کرسکتا ہے، جس طرح سے ہم (تھوڑے تغیر کے ساتھ کہہ سکتے ہیں) کہ کل قوم ملکر ایک جنگ جاری رکھ سکتی ہے۔ یا ایک معاشرۃ ملکر ایک مکان تعمیر کرسکتی ہے۔ اس معنی میں ہم نام نہاد عضویئے سے وحدت منسوب نہیں کرسکتے۔ یہ مسلسل ہوتا ہے مگر اس میں یہ وحدت نہیں ہوتی۔ اس کی حدود داخلی ساخت سے نہیں بلکہ خارجی حالات سے متعین ہوتی ہیں۔ لہٰذا یہ عضویہ کی اعلیٰ قسم کے مطابق نہیں ہے، جو ایک ایسا جسد قائم کرتا ہے جو اپنے مشابہ باقی اجساد سے علیحدہ ہوتا ہے۔ بلکہ اس کو ایک ادنیٰ درجہ کے عضویئے کے مماثل قرار دیا جاسکتا ہے، جو باہم مربوط حصوں پر مشتمل ہے، جو ایک دوسرے سے علیحدہ پھیلے ہوے ہیں، مگر خارجی شرائط کے تابع ہیں اور متحدہ نشوونما کی نہیں بلکہ غیر محدود امتداد کی قابلیت رکھتے ہیں۔ جو وحدت ہم اس سے منسوب کرتے ہیں وہ اس پر مشتمل ہوتی ہے کہ ہر شخص اپنے ہمسایوں کے تابع ہوتا ہے اور اس وجہ سے ہر تغیر جو ایک حصے میں ہوتا ہے، وہ براہ راست دوسرے حصوں میں پھیل سکتا ہے۔ نام نہاد اعضا ریشوں کی خاص ترکیب کے مطابق ہوتے ہیں، جس کی ہیئت کا تعین ان خاص حالات سے ہوتا ہے جن میں کہ یہ ہوتا ہے یعنی جس مقام میں کہ سکونت پذیر ہوتا ہے اس کا طبیعی جغرافیہ

وغیرہ جو اس کو اس قدر علیحدہ علیحدہ ٹکڑوں میں تقسیم نہیں کرتے کہ سے اس کا تسلسل ضائع ہو جائے۔ اعضا جن کو ہم حالتیں کہتے ہیں وہ سب سے نمایاں اور ممیز خطوط امتیاز کے مطابق ہوتے ہیں۔ مختلف مملکتوں کے افراد کے تعلقات محض مخالفت وعناد ہی کے نہیں ہوتے بلکہ براہ راست ہمدردی واتحاد کے بھی ہوتے ہیں ؛

۳۲۔ اب اگر ہم یہ دریافت کریں کہ تنازع بقا کا اظہار کیونکر ہوگا، تو جواب ان ملحوظات کی بنا پر دیا جاسکتا ہے جو اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ اول تو کم وبیش واضح طور پر نسل کے مختلف حصوں میں مسلسل ایک مقابلہ ہوتا رہتا ہے جو ممکن ہے مختلف اقوام کی کشمکش کے مطابق ہو، اور ممکن ہے نہو۔ اگر ہم ایک لمحہ کے لئے خود کو ایک محدود رقبہ کے اندر محدود کریں، جو بالکل ہی ایک نسل سے آباد ہو، جس کے معنی یہ ہیں کہ خاص قسم کے معاشرتی ریشے ہونگے تو اس حالت میں وہ مقابلہ ہوگا جس کو میلتھسی مقابلہ کہتے ہیں۔ اگر نسل کی استعدادیں اور سیرت موجود ہو تو آبادی کی ایک خاص مقدار کی گنجائش ہوتی ہے۔ یہ ایک لچکدار جسم کے مشابہ ہے جو مقررہ حدود کے اندر دبا رہتا ہے جس حد تک کہ یہ دولت جمع کرتی یا نئی استعدادیں حاصل کرتی ہے تو آبادی کے بڑھنے کی گنجائش ہوتی ہے۔ اگر اس کے برعکس یہ فرض کریں کہ اس کی حسیت ترقی کرتی ہے یا یہ سوا ے اعلیٰ قسم کے زندگی کی اور کسی طرح کی زندگی گوارا ہی نہیں کرتی، تو تھوڑی آبادی کی گنجائش ہوگی۔ اور شاید میں یہ بھی اضافہ کرسکتا ہوں کہ (اگرچہ میں یہاں اس امر کی اہمیت پر گفتگو نہیں کرسکتا)، کہ بعض اوقات اس کے مخالف اصول بھی صحیح ہوتے ہیں۔ ایک خاص رقبہ میں آبادی کی زیادتی مفید ہوتی ہے، جس حد تک کہ اس سے عمدہ نظام کے قائم ہونے میں سہولت ہوتی ہے۔ کسی خاص مقام میں ممکن ہے ایک ہزار کے مقابلہ میں دس لاکھ زیادہ اچھی طرح سے رہ سکتے ہوں کیونکہ ان میں تقسیم عمل بہتر طریق پر ہوسکتی ہو، اور کسی اہم غرض کے لئے زیادہ مزدور لگا سکتے ہوں۔ تاہم مسئلہ

کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو۔ مگر معطیات متعین ہیں۔ معمولاً ایک خاص کمیت وکیفیت کے معاشرتی نسیج میں توازن قائم کرنے کا سوال ہوتا ہے یعنی انسانوں کی خاص قسم اور خاص تعداد میں توازن قائم رکھنے کا سوال ہوتا جو خاص استعدادیں رکھتے ہیں، جن میں مقررہ خارجی حالات میں منتظم گروہ قائم کرلنے کی یہ قوت اہم ترین قوتوں میں سے ہوتی ہے۔

۳۳۔ جب ہم مفروضہ کو اصل نسل کی نمائندگی کے لئے وسعت دیتے ہیں، جب ہم اس کے مختلف رقبوں میں پھیلاؤ اور مختلف نسلوں کے ساتھ مقابلہ کے امکان کو فرض کرتے ہیں تو حالات کی پیچیدگی بڑھ جاتی ہے۔ جب ہم صرف نسلوں کے مقابلہ (جس سے کہ ہم کو یہاں تعلق ہے) پر غور کرتے ہیں، تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس مسئلہ کی مختلف اشکال ہوسکتی ہیں۔ چنانچہ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ مقابلہ کرنے والی نسلیں معاشرتی ارتقا کے مختلف مدارج میں ہیں، یا مختلف نسیج کی بنی ہوئی ہیں، تو مقابلہ کا نتیجہ ایک فریق کی فنا ہوسکتا ہے۔ ممکن ہے کمزور نسل طاقتور حریفوں کی آمد پر فنا ہو جائے جس طرح آسٹریلیا اور امریکہ کے وحشی قبائل فنا ہوتے جاتے ہیں۔ اس قدر اور کہا جاسکتا ہے کہ اس قسم کی فنا کے لئے براہ راست قتل ہی ضروری نہیں ہے، ممکن ہے محدود حلقہ میں مقید رہ کر اس کا گویا دم گھٹکر رہ جائے۔ اور پھیلنے کی قوت کے فنا ہولنے سے جو توانائی میں کمی واقع ہوتی ہے وہ رفتہ رفتہ اس کو فنا کردے۔ مگر یہ بھی ہوتا ہے کہ کمزور نسلیں طاقتوروں کے تابع ہو جاتی ہیں، بعض اوقات تو غلام ہو جاتی ہیں، اور بعض اوقات صحیح معنی میں غلام تو نہیں ہوتیں۔ مگر ان کی مطیع ہو جاتی ہیں۔ یا ان کے مابین اختلاط ہو جاتا ہے اور ایسا اس حالت میں ہوتا ہے جب مدارج تمدن کے اعتبار سے یہ تقریباً مساوی ہوتی ہیں۔ اس حالت میں ہم یہ فرض کرسکتے ہیں کہ داخلی استعدادیں تقریباً یکساں ہیں اور اکتسابی استعدادوں میں بھی کچھ بہت زیادہ فرق نہیں ہے، اس لئے یہ نسل اپنے ہمسایوں کے مقابلہ کے زور سے ان کی قابلیتیں حاصل کرے گی اور اسکے

فنا ہوئے بغیر ہی توازن قائم ہو جائیگا۔ حالات کا تنوع غیر محدود ہوتا ہے اور اس کا نتیجہ بھی ہزاروں طرح سے متغیر ہو سکتا ہے۔ لیکن ہمارے لئے ایک اہم واقعہ کی طرف توجہ کرنی کافی ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ اس عمل کے متعلق کسی قسم کی قابل فہم شرح کرلنے کے لئے، ہم اپنے ذہن میں وہ امتیاز رکھنے پر مجبور ہیں، جو ان اساسی خواص (جن کی وجہ سے ایک نسل کسی خاص معاشرتی نسیج سے متعلق ہوتی ہے) اور ان سطحی و عارضی خواص میں کیا گیا ہے جو کسی خاص نظام سے متصور ہوتے ہیں۔ جہاں کہیں نسل کے دو حصوں کے مابین باہمی کشمکش ہوتی ہے تو اولاً ہم کو اس امر پر غور کرنا پڑتا ہے کہ کس حد تک یہ ایک ہی معاشرتی نسیج کے ہیں یا مختلف معاشرتی نسیج سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ اس کا اسی پر انحصار ہوگا، کہ اس کشمکش کا نتیجہ انعدام ہوگا یا امتزاج اور دوسرے یہ کہ ممکن ہے کہ کشمکش کا نتیجہ کسی خاص حالت میں مختلف اسباب پر مبنی ہو، جن میں مقابلہ کرنے والے معاشرتوں کے خاص نظام کو تو ضرور دخل ہوگا۔ اسی طرح سے ایک قوم جو اپنے اندرونی اوصاف میں ادنیٰ درجہ پر ہو ممکن ہے اپنی کثرت تعداد یا جغرافیائی حیثیت کی وجہ سے اپنے سے اعلیٰ اقوام کو فنا کردے۔ یا حرفتی نظام سے اس امر کا تعین ہو کہ آیا کوئی خاص گروہ اپنے ہمسایوں میں ضم ہو جائیگا یا ایک علیحدہ اکائی کی صورت میں رہیگا۔ ہر حالت میں ہم کسی خاص عضو کی خوبیوں کا ذکر اس کے نسیج کے اوصاف کے ظاہر یا مضمر حوالہ سے ہو سکتا ہے ایک قوم کی فوجی طاقت محض اس واقعہ پر مبنی ہوتی ہے کہ اس کے پاس بڑے لشکر ہیں بلکہ اس پر مبنی ہوتی ہے کہ اس میں ایسے اوصاف ہیں جن کی وجہ یہ بڑے لشکروں کو جمع کرلیتی اور ان میں نظام قائم کر سکتی ہے۔ اس طرح سے اس کی فوجی قوت ہمیشہ اندرونی اور عام اوصاف کی نسبت سے ہوتی ہے۔ ثانیاً ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اگرچہ جزئی حالتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ کم درجہ کے متمدن لوگ زیادہ متمدن اقوام کو مغلوب کرلیتے ہیں، اور اعلیٰ داخلی اوصاف والی پر ادنیٰ اوصاف والی غالب آجاتی ہے۔ مگر اوسط میں آکر یہ عارضی اور جزئی کامیابیاں خارج

ہو جاتی ہیں۔ اور عام رجحان یہ ہوتا ہے کہ وہی اقوام غالب آتی ہیں جن کا داخلی نسیج سب سے قوی ہوتا ہے۔

۳۴۔ اب ہم مختلف مدارج ترقی میں اقوام کے مقابلہ کو نظر انداز کرتے ہیں۔ اور یہ دیکھتے ہیں کہ آیا یہ اصول اس حالت میں بھی صحیح ثابت ہوتے ہیں، جہاں ہم نسیج میں کامل یکسانی اور تسلسل فرض کرتے ہیں۔ یہاں بھی ہم کو عضو اور نسیج کے مابین امتیاز کرنا ہوگا۔ کیونکہ بہر حال ہم کو یہ ماننا پڑیگا کہ کسی نہ کسی قسم کا ارتقا ہے اور واقع ہو رہا ہے۔ اکثر کیا بلکہ تمام اقوام کا تعدادی تناسب تقریباً غیر متغیر رہتا ہے۔ مگر ہر حالت میں جہاں اخلاق کا وجود ہے ہم کو یہ فرض کرنا چاہیئے کہ اس قسم کا ارتقا فرد کے عضوی تغیرات سے علیحدہ گذشتہ زمانہ میں ہوا ہوگا یا آئندہ ہو سکتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ اس قسم کے ارتقا کی حدود ہوں۔ ممکن ہے ایسا کوئی زمانہ ہو (اگرچہ بہت سے وجوہ ہیں جن کی بنا پر یہ بہت دور معلوم ہوتا ہے) جس میں ہر شئے مقررہ سامان سے بنی ہو اور جس میں آیندہ ترقی صرف عضوی تغیر کے مفروضہ پر ممکن ہو۔ بہر حال درجہ ارتقا جو کچھ بھی ہو، ارتقا کی رفتار جیسی بھی ہو، جو تغیرات ہو چکے ہیں یا ہو رہے ہیں، وہ صرف ان جبلتوں اور استعدادوں کی وجہ سے ممکن ہیں، جو ہم کو اپنے آبا و اجداد سے میراث میں ملی ہیں جن کو ہم نئی اغراض پر استعمال کر سکتے ہیں۔ عقلی ترقی کا صرف اس وقت تک تصور ہو سکتا ہے جب تک کہ ہم اس علم کو اکتساب کر سکتے ہیں جو اب تک منضبط ہو چکا ہے، اور پھر اس کو تازہ حلقوں میں وسعت دیتے ہیں۔ اس عمل کی حدود متعین کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے، خصوصاً جب ہم عقلی حلقہ میں تقسیم عمل کا لحاظ کرتے ہیں، جو معاشرتی عامل کی وجہ سے ممکن ہو گیا ہے۔ پھر یہ کہ بہر حالتیں نسل کو بہ حیثیت مجموعی فطرت کے عام نظام میں اپنا توازن قائم رکھنا پڑتا ہے، اور اس خاص تنظیم پر جو نسل کی حکومت کے باقی رکھنے اور اس کے وسعت دینے کے لئے لازمی شرط ہوتی ہے، ان خواص کی نسبت سے غور کرنا چاہیئے جو نسل کا جزو بن چکے ہیں۔ کسی خاص عضو کی قابلیت کا اندازہ اس کے عضوی خواص سے

ہونا چاہیئے، جو سابقہ ارتقا کا نتیجہ ہیں اگرچہ کسی خاص زمانہ میں ان پر جمود طاری ہو۔ تغیر کے قوانین کا تعین کرنے کے لئے جس میں وہ حالت بھی داخل ہے جس میں توازن میں کوئی تغیر نہیں ہوتا بلکہ یہ محض باقی رہتا ہے، ہم کو ہمیشہ ان داخلی اوصاف اور ان کے عمل کی نسبتہً خاص صورتوں میں امتیاز کرنا چاہیئے۔ یہ ایک منطقی ضرورت ہے، اب یہ ان مظاہر کے جو فی الواقع علٰحدہ ہو سکتے ہیں جس معنی میں بھی مطابق ہو۔

۳۵۔ ایک اہم سوال باقی ہے، جس پر کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ وہ خصوصیات کونسی ہیں، جن کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں، دو قومیں ایک معاشری نسیج کی ہیں یا نہیں ہیں۔ یہ سوال ایسا ہے کہ جس کا اسی طرح سے کوئی قطعی جواب نہیں دیا جاسکتا، جس طرح سے کہ اس سوال کا کہ انفرادی فروق یا فروق انواع میں سے مخصوص فروق کونسے ہیں۔ یہ سوال واقعہ سے متعلق ہے، اور واقعات کے غیر محسوس مدارج ہوتے ہیں۔ ہم معیار کے طور پر مختلف اقوام کی ایک دوسرے میں ملجانے کی قابلیت کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ افراد کے نظام کو اس وقت بالکل یکساں کہیں گے، جب ایک کسی فرد کو بالکل سہولت کے ساتھ ایک سے علٰحدہ کر کے دوسرے میں رکھ سکتے ہوں۔ یہی جانچ معاشری عضویہ پر بھی کام دیگی۔ امریکہ میں بڑے پیمانہ پر جو تجربات کئے گئے ہیں، ان سے اسکی بہت مثالیں ملجائینگی۔ جب براعظم یورپ کے ہر حصہ کے لوگ ایک ہی جگہ جمع ہوتے ہیں، تو وہ بہت جلد اس طرح مل جل جاتے ہیں کہ ہر قسم کا امتیاز اٹھ جاتا ہے۔ کچھ عرصے کے لئے اس قسم کا فرق رہتا ہے، جیسا کہ جدید السنہ کا ہے، جس کو عارضی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے مطابق کوئی اصلی معاشری فرق نہیں ہوتا۔ یہ بھی بہت جلد رفع ہو سکتے ہیں۔ اور ہر قوم نہایت آسانی کے ساتھ سیاسی اور دیگر نظامات کو قبول کر لیتی ہے جو اس کو موجودہ عضویہ میں رائج ملتے ہیں۔ اس کے برعکس بعض ایسی اقوام میں یہ عمل نہایت سست ہوتا ہے، جو زیادہ اساسی امتیازات سے علٰحدہ ہیں۔ جبشی،

اور جینی بجائے اس کے کہ اپنی علحدہ شخصیت کو ضائع کردیں اور آبادی سے علحدہ رہتے ہیں۔ ایسی حالتوں میں یہ فرض کر سکتے ہیں کہ نسیج کا فرق ہے۔ یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ جب تک کوئی ایسا عضوی فرق نہیں ہوتا جس کی بنا پر امتزاج ناممکن ہو جائے اس وقت تک ممکن ہے، اکتسابی جبلتوں کو رفتہ رفتہ ایک آبادی اختیار کرلے اور اس طرح اپنے ہمسایوں میں مل جل جائے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو ایک قسم کا نسیج فنا ہو جائیگا یا ایک تیسرا نسیج عالم وجود میں آجائیگا۔ جو دونوں سے علحدہ ہوگا۔

۵۔ خاندان

۳۶۔ یہ ایسا سوال ہے کہ جس کے متعلق تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن ایک بات بتا دینی ضروری ہے، جس سے اس مسئلہ کے بیان کرنے میں سہولت ہوگی۔ میں نے مملکت کلیسا اور حرفتی اجساد کے متعلق اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا یہ مختلف قسم کے معاشری اعضا ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ نہایت ہی نمایاں حالتیں ہیں اور معاشری نظریہ کے لئے نہایت ہی اہم ہیں لیکن اجتماع کی ایک اور بھی شکل یعنی خاندان جس کے متعلق اکثر اس طرح پر گفتگو کی جاتی ہے گویا یہ ایک اور مستقل گروہ ہو۔ اس قسم کا طرز گفتگو اگرچہ بعض اغراض کے لئے جائز ہو، مگر مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بہت بڑے خلط کا موجب ہے اور جب تک ہم کو اصلی فروق کا امتیاز نہو میں نہیں کہہ سکتا، کہ ہم کو نظریہ کے مفہوم کا واضح تعقل ہو سکتا ہے۔

۳۷۔ اس میں شک نہیں کہ خاندان اور دوسرے قسم کے اجتماعات میں جو امتیازات ہیں، وہ اس قدر واضح ہیں کہ نظر انداز نہیں ہو سکتے کیونکہ اول تو ہم کو یہاں سادہ اور ابتدائی جبلت سے تعلق ہوتا ہے، جو بجائے اس کے کہ کسی معنی میں ان کا نتیجہ ہو اور تمام اجتماعات میں مفروض ہوتی ہے۔ جنسی اور والدینی جذبات یہی نہیں کہ انسانی معاشرۃ کے ہر نوبت پر موجود ہوتے ہیں، بلکہ کم از کم ان کے جراثیم تو ادنیٰ حیوانات کے اندر بھی ہونے لازمی ہیں۔ کسی مملکت سے وفاداری کی عطوفت اس میں شک نہیں ایک ماخوذ عطوفت ہے۔

بہت سی جبلتوں شکال احساس کا نتیجہ ہے، جن میں سے ہر ایک اس خاص استعمال سے جدا، اپنے علحدہ قوانین رکھتی ہے۔ یہ کوئی علحدہ جبلت نہیں ہے، جس کا کوئی متعین مقصود ہو۔ اس کے برعکس خاندان ہماری فطرت کی اولین جبلتوں پر مبنی ہے، جو ہماری عضوی ساخت کا بلا واسطہ نتیجہ ہیں۔ مرد و عورت یا ماں اور بچہ کی محبت ایسی ہے کہ نہ تو اس کی کسی اور جذبہ کے حوالے سے توجیہہ ہو سکتی ہے، اور نہ ضرورت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سچ ہے کہ اور جبلتیں، بلکہ ہماری ہر جبلت اس مرکزی جبلت کے تحت آتی ہے، اور ابتدائی رابطہ کو قوی کرتی ہے۔ مگر یہ رابطہ کم و بیش ہر جبلت کی بنیاد ہے، اور ہر قسم کے معاشرۃ انسانی کا سب سے پہلا مفروض ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی توجیہہ اس طرح نہیں ہو سکتی کہ یہ اجتماع کی اور شکلوں کا نتیجہ ہے۔ نیز یہ کہ اجتماع ہی کا نہیں بلکہ اس کی شکل کا بھی تعین محدود حلقہ کے اندر فرد کی عضوی ساخت سے ہوتا ہے۔ مملکت یا کلیسا ایسا عضویہ ہے، جسکا غیر محدود نشو و نما ہو سکتا ہے۔ یہ جتنے چاہے افراد پر مشتمل ہو سکتا ہے کیونکہ اکائیوں کی نوعیت سے اس کی حدود متعین نہیں ہوتی بلکہ مختلف حالات سے ملکر اس کا تعین ہوتا ہے۔ انسان بادشاہ رعیت یا اور کسی معاشری گروہ کے فرد کی حیثیت سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ اسکی ان حیثیتوں میں غیر محدود تغیر ہو سکتا ہے۔ مگر یہ دعویٰ شوہروں اور بیویوں ماؤں اور بچوں پر صادق نہیں آتا اس لئے اگرچہ خاندانی گروہ کی شکل اس قسم کے اہم امور میں متغیر ہوتی ہے، مگر نسبتہً پھر بھی غیر متغیر ہے۔ خاندانی اجتماع کی صورت سالہا سال سے ایک ہی طرح کی چلی آرہی ہے، اور بہت سی قوموں میں رائج ہے ایک نقطہ نظر سے اس سے یہ اہم امتیاز ظاہر ہوتا ہے کہ ایک خاص قسم کے معاشری نسیج کے ساتھ بہت سی اقسام کی حکومتیں ہو سکتی ہیں، جن میں بڑے یا چھوٹے اجتماع ہوں، شخصی حکومت ہو یا حکومت افراد ہو یا جمہوری حکومت ہو، مگر خاندان کے اجتماع کے متغیر ہونے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معاشرۃ کی داخلی ساخت میں اس کے مطابق تغیر ہو گیا ہے، یا بہ الفاظ دیگر معاشری نسیج متغیر ہو گیا ہے

مثلاً ایسے معاشرۃ کا جس میں ایک عورت کے کئی شوہر جائز ہوں یا عورتوں کو جبراً پکڑ لیا جاتا ہو، وحدت فی الازدواج اور جنسی مساوات کی طرف آنا یقیناً نہایت ہی عظیم الشان معاشری ترقی ہے۔ اس لئے کم از کم حکمی نقطہ نظر سے خاندان کسی حالت میں بھی سیاسی نظام کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ ان ابتدائی اسباب میں سے ایک سبب ہوتا ہے جو مملکت کی نوعیت کا تعین کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مملکت شادی کا قانون وضع کر سکتی ہے اور جو معاشرۃ سیاسی عضو کے ذریعہ سے عمل کرلے ممکن ہے اس میں اس کی بنا پر خاندانی اجتماع کی نوعیت میں تغیر واقع ہو جائے۔ لیکن اگرچہ قانون خاندانی تعلق کے متعلق بعض اصولوں کو متعین کر دیتا ہے جو ممکن ہے بہت اہم ہوں مگر یہ ایک محدود حلقہ سے باہر نہ تو یہ نئے اصول بنا سکتی ہے اور نہ ان کو متغیر کر سکتی ہے کیونکہ اول تو مملکت خود افراد کا مجموعہ ہوتی ہے جو خاندانوں میں مربوط ہوتے ہیں، اس لئے اس کا فعل ہر موجودہ عطوفت سے ہی متعین ہوگا، دوسرے یہ کہ قانون کا اثر ہمیشہ اس کے تابع ہونا چاہیئے۔ عصمت و پارسائی کسی قانون سے پیدا نہیں ہوا کرتی۔ کوئی مملکت عورتوں اور مردوں کو شادی کرنے پر مجبور نہیں کر سکتی نہ یہ آوارہ عادتوں کو چھڑا سکتی ہے، اگرچہ یہ کوشش بھی کرلے۔ دوسری طرف رشتہ ازدواج کا مردوں اور عورتوں دونوں کو واقعاً احترام کرنا چاہیئے۔ اگرچہ اس کے متعلق کوئی قانون نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ قانون مرد و عورت میں ایک طرح کے تعلق کو جائز رکھتا ہے اور جو اس رشتہ میں مربوط ہیں ان کو کچھ حقوق بھی بخشتا ہے، لیکن اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ قانون سے یہ رشتہ دراصل عالم وجود میں آتا ہے تو یہ مقدم و تالی کی نہایت ہی غلط تقدیم و تاخیر ہوگی۔ نیز یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں اجتماع کی کسی دوسری صورت کو لازمی فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ انسانوں کو بغیر کسی سیاسی تنظیم کے رہتا ہوا فرض کرنا بالکل ممکن ہے اور بعض ارباب فکر کے نزدیک یہ ممکن ہی نہیں ہے۔ بلکہ معیاری صورت حال اسی سے ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن نسل کے ایک پشت سے زیادہ باقی رہنے کیلئے یہ قطعاً ضروری ہے، جنسین میں کسی قسم کا

تعلق ہو اگرچہ یہ کتنا ہی عارضی و آنی فانی کیوں نہو، اور والدین بچوں کی حفاظت کریں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی نہ کسی قسم کا خاندان کا ہمیشہ سے موجود ہونا لازمی ہے۔ اس بات کی کہنے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں ہے کہ حقیقت تو یہ ہے کہ خاندان اجتماع کی وہ شکل ہے، جس کا انسان کی مسرت سے قریب ترین تعلق ہونے کی بنا پر کسی اور احتجاج سے مقابلہ نہیں ہوسکتا اور جس کی حالت اس کی قوی ترین جبلتوں کو متاثر کرتی ہے۔ ہر شخص کی زندگی کے بڑے حصہ کے اعتبار سے خاندان ہی پوری دنیا ہوتا ہے؛

۳۸۔ پس جب معاشرۃ پر ہم مجموعی حیثیت سے نظر ڈالتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ خاندانوں کی تقسیم صحیح معنی میں ایسے تنظیم کو ظاہر نہیں کرتی جو دیگر معاشری اعضا کے ہم پلہ ہو۔ اس کے برعکس یہ ایک قریبی اور قدیم تعلق کو ظاہر کرتی ہے جو انسانوں کو انسانوں سے مرتبط رکھتا ہے۔ خاندانی محبتیں ایسے روابط ہیں جو انسانوں کو یکجا رکھتے ہیں، اور ابتدائی ارتباطات کی بدولت معاشرۃ ممکن ہوتی ہے، مکثراتی قوتوں سے متفرق خلایا سے ملکر ایک نسیج بنتا ہے، ابتدائی خاصہ کی بدولت معاشرۃ کی بافت ہوتی ہے اور بعد میں مختلف گروہوں میں منقسم ہوتی ہے۔ بڑے اعضا نسبتہً تھوڑے ہوتے ہیں اور ان کا اتحاد ایک حد تک وقتی حالات پر مبنی ہوتا ہے اور ایک حد تک باہمی مقابلہ پر جس کی وجہ سے کچھ باقی رہ جاتے ہیں، اور کچھ کا امتزاج ہو جاتا ہے۔ یہ ان افراد کے فنا ہونے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں جن سے کہ یہ بنے ہوئے ہیں، جس طرح سے کہ ہر عضوی مجموعہ کا حال ہوتا کہ اس کی بقا ہی اس پر مبنی ہوتی ہے کہ بعض سالمات فنا ہوتے جاتے ہیں اور انکی جگہ دوسرے سالمات بنتے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے اس قسم کے دعاوی کا خاندانوں پر بالکل اطلاق نہیں ہوسکتا۔ یہ بہت ہوتے ہیں اور چونکہ یہ سالمات ترکیبی شے کے ابتدائی ربط کو ظاہر کرتے ہیں اس لئے یہ ایک تقسیم کو ظاہر کرتے ہیں، جو ان تمام گروہوں میں سے گذرتی ہے جن میں معاشرۃ منقسم ہوتی ہے یہ رکن کی موت سے متواتر معدوم ہوتے رہتے ہیں۔ اگرچہ اس کی شکست

کے ساتھ ہی نئے خاندان بھی پیہم بنتے رہتے ہیں۔ معاشری مقابلہ اس معہد کو مخالف خاندانوں کے مقابلہ سے متاثر نہیں کرتا۔ بلکہ اس حد تک متاثر کرتا ہے جس حد تک کہ کل گروہ کی قسمتیں ہمیشہ اس کی ساخت پر مبنی ہوتی ہیں جس کا تعین بڑی حد تک اس کے خاندانی اتحادوں کی نوعیت سے ہوتا ہے۔

۳۹۔ اب ہم نتائج کو مختصراً دوبارہ بیان کئے دیتے ہیں جس سے اس نتیجہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائیگا جو ہماری تحقیق سے تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ میں نے اول تو یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ کسی ایسی جبلت کے قانون یا اس کی صورت متعین کرنے کے لئے یہ جو معاشری عامل سے پیدا ہوتی ہو یہ ضروری ہے کہ فرد سے قطع نظر کرکے اس عضویہ پر غور کیا جائے جس کا وہ رکن ہے۔ ایک شخص حب وطن کی جبلت کے باعث عمل کرتا ہے۔ کسی خاص حالت میں ہم اس جبلت کی قوت کی کچھ تو اس شخص کے خلقی اوصاف سے توجیہہ کر سکتے ہیں اور کچھ اس کے حالات سے۔ آخری جزو لازمی طور پر معاشری عامل کو داخل کرتا ہے کیونکہ جبلت نے معاشری عضویہ کے ارتقا سے ترقی کی ہے اور اس کی قوت اور فطرت کا تعین ان شرائط سے ہوتا ہے۔ جو اس وقت موجود نہیں ہوتیں۔ جب خلقی سیرت موجود ہوتی ہے۔ اس لئے اس کا استنباط انفرادی تنظیم سے نہیں ہو سکتا۔ پس جب تک ہم اس کو ایک علیحدہ تنظیم خیال کرینگے، اس وقت تک ہمارے پاس ایک بے قاعدہ مقالہ ہونا لازمی ہے۔ جس کے قانون کا تعین وسیع تر ملحوظات کے داخل کرنے ہی سے ہو سکتا ہے۔ دوسرے ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ ہم کو مختلف معاشری جبلتوں کا اصطفاف معاشرۃ کی پیچیدہ ساخت کے لحاظ سے کرنا چاہیئے جس سے یہ ایسے اعضا میں تقسیم متشرح ہوتی ہے، جو ایک دوسرے کے تابع ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی شرائط بقا جدا ہیں اور ہر ایک کم و بیش ایک ممیز فعل انجام دیتا ہے۔ اور اس کی ساخت مختلف ذیلی حالات سے مختلف ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ اس قسم کے اعضا کسی خاص غایت کے مطابق ہو سکتے ہیں

ان کو کسی مستقل جبلت کی تشفی دینے کے آلات کہا جا سکتا ہے۔ ان کا وجود اس تشفی پیدا کرنے کی قابلیت کے متناسب ہوتا ہے۔ یہ ہمیشہ کچھ زیادہ بنجانے کا بھی رجحان رکھتے ہیں یہ ایسی حیات اکتساب کر لیتے ہیں، جن کا کسی خاص غایت سے تعلق نہیں ہوتا۔ اور ایسے اعضا بنجالتے ہیں جو پیچیدہ افعال و فرائض انجام دیتے ہیں۔ اور ان سے ان کے مطابق جبلتوں کے پیچیدہ مجموعہ کا وجود ظاہر ہوتا ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ معاشرۃ کی نسیج خود اپنی غایت ہے یا جبلتوں کے ایسے کامل نظام پر مبنی ہوتی ہے۔ جو انسان میں اس کے معاشری اور عقلی وجود ہونے کی حیثیت سے ہوتی ہیں۔ تیسرے یہ کہ چونکہ معاشری نسیج ایک عام مادہ ایک محیط غایت کو ظاہر کرتی ہے تو ہمیں اس کی زندگی کی شرائط پر علیحدہ غور کرنا چاہیئے لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ یہ ایک اولین اکائی ہے جس سے عمل ارتقا متصادم ہوتا ہے۔ معاشری ارتقا کے معنی ایک مضبوط معاشری نسیج کے ارتقا کے ہیں۔ بہترین نمونہ یا قسم وہ ہے جو قوی ترین نسیج کو ظاہر کرتی ہے۔ مولم و مفر لذت بخش و مفید کے تلازم کو نسیج کے حوالہ سے مضر و مفید سمجھنا چاہیئے۔ اور مولم و لذت بخش کا تعلق ان جبلتوں سے ہے جو متمدن انسانوں میں پیدا ہو جاتی ہیں۔ قوی نسیج کشمکش میں باقی رہتی ہے۔ اس قسم کے نسیج کے پیدا کرنے کی مناسبت نوع کے کامیابی کے ساتھ ارتقا کرنے کا معیار ہے۔ یہ ان اوصاف پر بھی صادق آتا ہے، جن کے اعتبار سے معاشرۃ کو ایک مجموعہ کہہ سکتے ہیں اور ان اوصاف پر بھی جن کے اعتبار سے اسکو عضویہ کہتے ہیں یعنی وہ اوصاف جو معاشری ساخت کے تغیر کے ساتھ متغیر نہیں ہو سکتے، اور وہ جو اس طرح سے متغیر ہوتے ہیں، جن سے بلا واسطہ استعدادات میں ایک طرح کا تغیر ظاہر ہوتا ہے۔ عمل ارتقا بالکل سادہ ہوتا ہے اور خواص کا ہر مجموعہ دوسرے مجموعہ کے لحاظ سے ترقی کرتا ہے۔ یہ بیان اگرچہ ناقص ہے مگر مجھے امید ہے کہ اس سے زمین اسقدر صاف ہو گئی ہے، کہ اب ہم اس پر غور کر سکتے ہیں ان معاشری جبلتوں کی نوعیت کیا ہے جو اخلاقی قانون کا باعث ہوتی ہیں ؛

باب ۴

اخلاقی قانون کی صورت

۱۔ قانون درواج معاشرۃ عضوی ساخت رکھتی ہے اس کا وجود وبقا اس کے افراد کے مابین بعض علائق کے قائم رہنے پر مبنی ہوتا ہے، جو کل کی پیچیدگی کے تناسب سے زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کی ترقی قوم میں رواجات کی اور افراد میں عادات کی ترقی کو ظاہر کرتی ہے۔ کردار کے بعض ایسے اصول ہونے چاہئیں جن کی سب پابندی کریں۔ تاکہ ان کی ہر شخص بھی نگہداشت کرے۔ لہٰذا معاشرۃ کی ترقی کا پتہ لگانا، ترقی رواج کا پتہ لگانے کے مساوی ہے اور رواج کی ترقی کا پتہ لگانا معاشری ترقی کا پتہ لگانے کے مساوی ہے۔

۲۔ میں رواج و عادات کو ان معنی میں استعمال کر رہا ہوں، جن معنی میں عموماً ان کو استعمال نہیں کیا جاتا۔ عموماً ان سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کردار کی اشکال میں تغیر ہو سکتا ہے۔ یعنی یہ غیر محدود ہوتی ہیں۔ ہم رواج کو قانون قدرت کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کی غیر مشروط طور پر پابندی نہیں ہوتی اور ہم اس کا قانون مملکت سے بھی مقابلہ کرتے ہیں کیونکہ اس کو پولیس نافذ

نہیں کرتی۔ مگر فرق اساسی نہیں ہے۔ ایک عادت کو اکثر ایسے قانون قدرت کے مطابق سمجھا جاتا ہے، جو ہنوز بن رہا ہے مگر ابھی بنا نہیں ہے۔ یہ بتدریج غیر محسوس طور پر اس قسم کے قانون میں منتقل ہوتی ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ زندہ آدمی سانس لینے کی عادت رکھتے ہیں۔ کیونکہ ہم اس کو عادت سے کچھ زیادہ سمجھتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک قانون قدرت ہے کہ زندہ آدمی سانس لیں۔ یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ مظاہر کا وہ مجموعہ جو انسانی زندگی سے ظاہر ہوتا ہے غیر مشروط و غیر منفک طور پر مظاہر تنفس پر بھی شامل ہے۔ عادت کا ہم صرف ان حالتوں میں ذکر کرتے ہیں، جب کردار کی بقا کسی حد تک ارادہ کے قابو میں ہوتی ہے، اور جس کو ایک حد کے بعد جب یہ مولم ہونے لگے تو روکا جاسکے۔ لیکن جس حد تک ارادے کا تعاون اس کے لئے ضروری ہوتا ہے، اس میں بہت تغیر ہوتا ہے، اور حسب عادت ایک مستقل کردار کی شکل اختیار کرے تو ممکن ہے کہ ارادے کا عنصر نامعلوم حد تک رہ جائے۔ اگر ہم عادت کو اس قدر وسعت دے سکتے کہ اس کے تحت ہر ایسا کردار آسکتا، جس کو کسی عام ضابطہ کی تحت لاسکتے ہوں، اور اس پر عام حالات میں عمل ہوسکتا ہو، تو ممکن تھا کہ ہم اس کو اس کردار پر بھی استعمال کرسکتے جو زندگی کے ساتھ لازماً جاری رہتا ہے، اور اس پر بھی جس سے زندگی کے علاوہ ذی حیات وجود میں خواہش و نفرت کی ایک خاص حالت بھی ظاہر ہوتی ہے۔ آخرالذکر کردار سب انسانوں کے لئے ضروری نہیں بلکہ ان کے لئے ضروری ہے جو، شاذ اور غیر کلی حالات میں ہوں جو بات عادات کے متعلق صحیح ہے، وہ رواجات کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اس ذیل میں صرف اس قدر کہنے کی ضرورت ہے کہ رواجات معاشرۃ کے لئے لازمی ہوسکتے ہیں، حالانکہ یہ کسی ایسی عادت کے مطابق نہ ہوں جو فرد کے لئے لازمی ہو۔ متمدن ملک میں بہت سے وحشی بھی ہوسکتے ہیں جو اس میں تو ہوتے ہیں مگر اس کے نہیں ہوتے۔ یہ لوگ عضوئے کے اندر خارجی مادے کے مشابہ ہیں اور ایسے ہوتے ہیں کہ اگر قوم کے مہذب افراد ان نہ روکیں تو یہ اس کو فوراً پارہ پارہ کردیں ۞

۳۔ نیز یہ کہ رواجات کا تعلق مروجہ قانون سے بھی ہے جس کی وجہ سے کچھ ابہامات پیدا ہو گئے ہیں۔ معاشرۃ کی ابتدائی حالت میں یہ فرق غیر محسوس ہوتا ہے، ایک قبیلہ یا فرقہ بعض رواجات سے مربوط ہوتا ہے، جن کو اس کے افراد قطعی اور اٹل خیال کرتے ہیں۔ ان کی پابندی ہوتی ہے لیکن ہنوز یہ سوال نہیں کیا جاتا کہ ان کو قوت اقتدار کیونکر حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ باقی کیوں رہے۔ تفکر کے ابتدائی مدارج میں ان کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ دیوتاؤں اور معبودوں نے ان کو جاری کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ یہ سوال ہو سکتا ہے، مگر ساتھ ہی یہ بھی مترشح ہوتا ہے، کہ اس کا جواب نہیں دیا جا سکتا۔ چونکہ ان میں تغیر نہیں ہوتا یا ہوتا ہے تو غیر محسوس ہوتا ہے اس لئے اس امر کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا کہ یہ کس طرح سے متغیر ہو سکتے ہیں، یا بہ الفاظ دیگر کونسی قوت ان کو جاری کرتی ہے۔ مثلاً تاریخی محققین نے رواجات کے اس نظام کے متعلق، ایسی حالت کے آثار کا پتہ چلایا ہے، جو زمین کے قبضہ کو باقاعدہ کرتے ہیں۔ جس طرح قبائلی جماعت کے مختلف افراد کو اس میں زراعت کرنی چاہئے یا جس طرح سے اس زراعت کے ثمر کو تقسیم کرنا چاہئے، اس کا تصفیہ اصولوں کے ایک نظام سے ہوتا ہے، جو جس حد تک کہ یہ اپنے افادہ اور تغیر کے امکان پر غور و فکر کے بغیر باقی رہتے ہیں، ان میں حیوانی جبلتوں کی سی خصوصیت ہوتی ہے۔ یہ اس مضمر سمجھوتے کے مماثل ہیں، جن کے بموجب ایک ساتھ مل کر رہنے والے حیوانوں کے مختلف گلے ممکن ہے ایک علاقے کو آپس میں تقسیم کر لیں۔ اس معاشری حالت سے ایسی حالت کی طرف جس میں قوانین اراضی ایک مکمل ضابطہ، یا قواعد کا ایک پیچیدہ مجموعہ ہوتا ہے جس کی دفعات کی جج شرح کرتے ہیں جس کو مجالس وضع قانون وقت بے وقت بدلتے رہتے ہیں، مسلسل ترقی ہوتی رہتی ہے۔ ارتقا کی دو منزلوں میں کتنا ہی زیادہ فرق کیوں نہو، ہر منزل پر ایک ایسا معاشری نظام ضرور ہوتا ہے جو رواج کے تابع ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رواج نے ایک نئی قسم کی پیچیدگی حاصل

کرلی ہے۔ کیونکہ اول تو جس قانون کی واقفاً سب پابندی کرتے ہیں، وہ ضوابط کا مجموعہ محض ہی نہیں ہوتا، جن کو ہر شخص سمجھتا ہو، اور خود بخود ان کی تعمیل کرتا ہو۔ اس کے اندر ایک ایسا عنصر ہوتا ہے جس کو بالقوہ کہتے ہیں۔ کیونکہ بہت سے ضوابط ایسے ہیں جن کا بہت ہی شاذ مواقع پر عمل ہوتا ہے اور جن سے بہت ہی مخصوص قابلیت کے لوگ واقف ہوتے ہیں۔ کسی ایسے رواج کے متعلق ذکر کرنا جس کے متعلق سو میں سے ننانوے آدمیوں کو کوئی علم نہ ہو اور جو ایک پشت میں ایک بار بھی کردار کا تعین نہ کرتا ہو الفاظ کی ناجائز کھینچ تان کے مساوی ہے۔ وہ رواج جو ہر وقت ضروری ہوتا ہے، کردار پر روز بروز حکومت کرتا رہتا ہے اور مالکوں کے باہمی اعتبار و اعتماد اور ملک کے معلوم حقوق کے احترام میں مضمر ہوتا ہے۔ اور نیز جب اس سے جھگڑوں کے تصفیہ کا کام لیا جاتا ہے تو اس سے بعض اقتدارات کی فرمانبرداری ظاہر ہوتی ہے۔ ایسے اصول جو بہ مشکل میرے دماغ میں گذرتے ہوں، ان کی نسبت میرے متعلق یہ کہنا کہ میں ان کی پابندی کرنے کا عادی ہوں بہت مشکل ہے، مگر مجھے بعض اشخاص کی فیصلوں کے قبول کرنے کی عادت ہوسکتی ہے جو موقع پر مجھے یہ بتا دیں کہ وہ اصول کیا ہیں۔ یہ وہ عام اصول ہے جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جب علم اس قدر ترقی کر جاتا ہے کہ اس کی کسی ایک شخص کے دماغ میں سمائی نہیں ہوسکتی تو ہم کو ایک طرح کا بالقوہ علم ہو جاتا ہے۔ ہمیں اصول تو معلوم نہیں ہوتا مگر ہم یہ جانتے ہیں کہاں سے یہ اصول معلوم ہوسکتا ہے۔ ہماری رہبری محض جبلت مقام ہی نہیں کرتی بحری اصطلاحات کا اعتماد بھی ہماری رہبری کرتا ہے۔ معاشری عضویہ کے اندر جج وہی کام کرتا ہے جو ایک کلی زبان کے اندر کام دیتا ہے۔ ہم اس عام اصول کو تسلیم کرتے ہیں، کہ ہمیں معاہدوں کی پابندی کرنی چاہیئے۔ اکثر حالتوں میں ممکن ہے یہ کافی ہو جائے، مگر ایک پیچیدہ حالت میں اصول کا پتہ چلانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم ان نتائج کو تسلیم کریں، جن تک ماہرین فن پہنچ چکے ہیں۔ اس طرح سے ایک

رواج کردار کو ان حالتوں میں منضبط کرسکتا ہے، جہاں اس کے مطابق فاعل کے ذہن کے اندر جبلت نہ مترشح ہوتی ہو، کیونکہ بالقوہ عنصر اس قدر ترقی کر چکا ہے کہ وہ اسکو مستند لوگوں سے استفسار کرکے عمل میں لا سکتا ہے۔
۴۔ مگر خود اقتدار رواج ہی پر مبنی ہونا چاہیئے، جو قدیم مملکت کے رواج سے کہیں زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ کیونکہ زمانہ قدیم کے قبیلوں سرداروں اور چودھریوں کے مقابلہ میں اب ہمارے جدید مملکت کا پیچیدہ نظام موجود ہے۔ نیز یہ کہ دستور اطاعت کے اندر اس سے بہت زیادہ مفہوم ہوتا ہے، جو اس سے معمولی شہری سمجھتا ہے۔ وہ بادشاہ، حاکم، پولیس والے کے احکام کی تعمیل کرتا ہے۔ اور غالباً ان کے مختلف حقوق اور خدمات و فرائض کے مابین جو تعلقات ہیں ان کا بہت ہی مبہم تعقل رکھتا ہے۔ مگر مقتدر لوگوں کی تعمیل احکام اور اطاعت کا بھی ایک رواج ہوتا، جس کے بغیر مملکت ایک تار عنکبوت سے زیادہ مضبوط نہ ہوگی اس معنی میں قانون رواج سے کچھ زیادہ نہیں ہے بلکہ محض رواج کی ایک جزئی صورت ہے۔ مقنن کہتے ہیں کہ قانون فرمانروا کا حکم ہے، جس کو ایک موجب نافذ کرتا ہے۔ لہذا قانون کی اصل اساس بالآخر استعمال جبر ہوتی ہے یا بہ الفاظ دیگر اس پر کہ اگر تم قانون پر عامل نہ ہوگے تو تم سے اس پر عمل کرایا جائے گا۔ اس کے برعکس رواج ہمیشہ رضامندی کے عمل پر مبنی ہوتا ہے اور صرف اسوقت تک اس کا وجود ہوتا ہے جب تک لوگ اس کے مطابق عمل کرنے کو پسند کرتے ہیں۔ اب اصول قانون کے اعتبار سے تو ممکن ہے یہ امتیاز کوئی اہمیت رکھتا ہو مگر حکمی اعتبار سے تو یہ کوئی اساسی واصلی شے نہیں ہے۔ ایک عام نظام میں سے یہ صرف ایک ذیلی نتیجہ کی توجیہہ کرتا ہے۔ مقنن مملکت کے اصول کو مسلم مانتا ہے جب قانون سازی کے بعض اعمال وقوع پذیر ہو چکتے ہیں، تو اس کو تشفی ہو جاتی ہے۔ ایک اصول قانون بن گیا ہے۔ اور جج پھانسی والے کو حکم دے سکتا ہے۔ وہ اس سے تجاوز نہیں کرتا۔ نہ وہ یہ دریافت کرتا ہے مملکت کیونکر باقی رہ سکتی ہے، نہ وہ یہ دریافت کرتا ہے کہ کس

اصول پر جج پھانسی دینے والے کی فرض شناسی پر اعتماد کر سکتا ہے۔ جب ہم یہ سوال کرتے ہیں (جو ہمارے لئے حکمی اغراض کی بنا پر کرنا ضروری ہے) تو ہم کو فوراً معلوم ہو جاتا ہے کہ اس جبر کے امکان سے کوئی قطعی جواب نہیں مل سکتا۔ جبر ممکن کیونکر ہے۔ اگر جلاد جج کے حکم کی تعمیل نہ کرے تو کیا ہوگا۔ اس کے جواب کی تلاش میں ہم بچوں کی اس گیت کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں جس میں اس بوڑھی خاتون کا ذکر ہے جو اپنے سور کو بازار تک نہ لا سکی جب قصاب نے سور کو ذبح نہ کیا اور جلاد نے قصاب کو پھانسی نہ دی تو اس کو آگ سے درخواست کرنی پڑی کہ وہ اسی کو جلا دے وغیرہ۔ اس کو کسی نہ کسی مقام پر جبر سے کام لینا ضروری تھا، کیونکہ اس کو سور سے سابقہ تھا۔ مگر جبر کو معرض عمل میں لانے کے لئے اس کو کسی واسطہ کی تلاش کرنی پڑی جو بغیر جبر کے عمل کرے۔ اب مملکت کی صورت میں یہی نہیں کہ ایسا ہونا ممکن ہے بلکہ، یہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ کہ کل ضروری حالتوں میں جبر کی قدرت ہونی چاہیئے، تاکہ نظم قائم رکھنے کے لئے یہ استعمال ہو سکے۔ اور جبر سے میری مراد جسمانی قوت کے استعمال یا ایک شخص کو محض شے بنا دینے کے ہیں جس سے اس کی حالت کا تعین اس کے ارادوں کے علاوہ اور قوتوں سے ہو۔ اس حالت میں نظریہ مملکت اس شخص کے نظریہ کے مطابق ہوتا ہے، جس کے افعال اس کے ہمسایوں کے فعل کا تعین کرتے ہیں۔ جلاد اور دار وغۂ محبس دونوں بلاشبہ اس وقت تک ضروری ہیں جب تک انسان اپنی موجودہ حالت میں ہیں اور وحشی متمدن قوم کا ایک جزو ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی اسی قدر صحیح ہے کہ متمدن و ترقی یافتہ معاشرۃ کے لئے اور قوتیں بھی ضروری ہیں۔ جہاں ایک شخص دوسرے کو محض آلۂ کار شمار کرتا ہو یا اس کو دھمکی دیکر حکومت کرتا ہو، وہاں پر صرف عارضی اجتماع نہیں ہو سکتا ہے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ایک قوم پر باہر سے ایسے ظالم آکر حکومت کریں، جو صرف اسی قسم کے محرکات سے کام لیں۔ مگر اس واقعہ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جسمانی قوت یا اس سے کام

لینے کا خوف کسی خاص معنی میں سیاسی معاشرۃ کے لئے ضروری ہے۔ کیونکہ ہر معاشرۃ میں اتحاد معاشری کی بالکل ابتدائی صورت سے لیکر جہاں کہ مملکت میں اور خاندان میں ہنوز امتیاز نہیں ہوتا آخر تک کل معاشری جبلتوں کے عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔ جس قدر اس کی ساخت زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے اسی قدر ان جبلتوں کی تعداد اور قوت زیادہ ہوتی ہے جن کا عمل کرنا ضروری ہوتا ہے وفاشعاری حب وطن احترام امن وامان انسان اور انسان کے مابین باہمی اعتماد ایک پیچیدہ معاشری تنظیم کی بقا کے لئے ضروری ہے ایسا تعلق جو محض خوف کی بنیاد پر قائم ہو اس سے ایک عضوی مرکب عالم وجود میں نہ آئیگا بلکہ ایک عارضی اجتماع قائم ہوگا۔ جو ہر لمحہ پارہ پارہ ہوجانے کے لئے تیار رہوگا۔ خود جبر بھی تعاون ہی کی بدولت ممکن ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے اور تمام معاشری محرکات بھی موجود ہیں۔ ہم ایک کمان کے ہر پتھر کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس کمان کی کنجی ہے اگر اس کو نکالیں گے تو کمان زمین پر آپڑیگی۔ اس معنی میں معاشری جسد کے لئے جبر بھی ایک کلید کی حیثیت رکھتا ہے مگر یہی حال اور قوتوں کا ہے جو اس میں کسی قسم کے استقلال یا وسعت پیدا ہوجانے کے بعد ضروری و ناگزیر ہوجاتی ہیں یا ممکن ہے کوڑے لگانے کی قوت ایک لشکر کے نظم وترتیب کے لئے ضروری ہو، مگر ایسا لشکر جو محض چابک کے خوف سے یکجا ہو اسی حلقے تک محدود ہوسکتا ہے، جو چابک کی چوٹ سے متعین ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ جبر اس قدر غیر ضروری شے بھی ہے کہ ایسی معاشرۃ کا بھی تصور کیا جاسکتا ہے جس کے اندر اس کا واقعی عمل بالکل محو ہوجائے۔ انسان ممکن ہے اپنے حکام کے احکام کی محض احترام ومحبت کی بنا پر تعمیل کریں ممکن ہے جج اور قاضی پنچ کی طرح سے ہوں، جن کے فیصلے ہمیشہ باہمی رضامندی سے تسلیم کئے جائیں۔ اس میں شک نہیں کہ ضرورت کے وقت جبر کے استعمال کرنے کی قوت معاشری رشتہ ارتباط کی استواری کے ساتھ بڑھتی جائیگی مگر جس حد تک اس میں اس کے استعمال کی ضرورت کم ہوگی، اس حد تک وہ

رشتہ ارتباط بھی زیادہ قوی ہو گا ۔

۵۔ پس کل معاشری عمارت بالآخر بعض دستوروں کے وجود پر قائم ہونی چاھیے، جن کی خارج سے توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ ان کی قوت اور زندگی فرد کی جبلتوں پر مبنی ہوتی ہے جن کو معاشری جزو متاثر کرتا ہے۔ ان جبلتوں میں سے کسی ایک کو اہم قرار دینا، حالانکہ سب کا تعاون ناگزیر ہے مغالطہ محض ہو گا۔ لہذا اس نقطہ نظر سے ایک مملکت کی عضوی جبلتوں اور انکے مطابق رواجات میں اور ثانوی اور ماخوذ جبلتوں میں جو کہ مملکت کا نتیجہ ہیں امتیاز کرنا ازبس ضروری ہے۔ ورنہ تو ہمارے اس لغویت میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہے، جو سیاسی نظریات میں اکثر ہو جاتی ہے، یعنی ہم یہ فرض کرینگے کہ مملکت کسی نہ کسی اعتبار سے خود کو بنا سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر رواج میں ایک موجب قانونی زائد کیا جا سکتا ہے، اور اس طرح سے ممکن ہے یہ معلوم ہو کہ ایک مملکت خود اپنا دستور قائم کر سکتی اور اپنے قوانین متعین کر سکتی ہے۔ مگر فی الحقیقت دستور مرتب کرنے کی قوت یہ چاہتی ہے مل کر کام کرنے اور بعض اصولوں کو اٹل تسلیم کرنے کا جذبہ پہلے سے موجود ہو اور اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ مسلمہ رواجات کا ایک ایسا مکمل سلسلہ موجود ہے، جو کہ ایک ذمہ دار جماعت کی ساخت اور اقتدار کے لئے ناگزیر ہوتا ہے۔ قانون داں لوگ کچھ اس طرح گفتگو کرتے ہیں کہ گویا وہ اس کے فیصلوں سے متجاوز نہیں ہونا چاہیئے۔ اس میں شک نہیں کہ مملکت اس اعتبار سے قادر مطلق ہوتی ہے، کہ یہ جو قانون چاہتی ہے، وضع کر سکتی ہے۔ مگر صرف اس معنی میں جس معنی میں کہ قانون کے معنی ایسے اصول کے ہیں جس کو واضع قانون جماعت نے وضع کیا ہو۔ مگر کسی نقطۂ نظر سے واضع قانون جماعت کی قوت قطعاً محدود ہوتی ہے۔ یہ داخلی اور خارجی دونوں اعتباروں سے محدود ہے۔ داخلی اعتبار سے اس لئے کہ واضع قانون جماعت معاشری حالت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جو اسباب معاشرۃ کا تعین کرتے ہیں وہ اس کو بھی متعین کرتے ہیں۔ اور خارج سے محدود ہونے کی یہ وجہ ہے

کہ قوانین صادر کرنے کی قوت جبلت ماتحتی کے تابع ہے جو خود محدود ہے اگر کوئی مجلس وضع قانون یہ فیصلہ کرے کہ کل بچے جن کی نیلی آنکھیں ہوں ان کو مار ڈالا جائے، اور نیلی آنکھوں والے بچوں کا زندہ رکھنا جرم ہے تو اس قسم کا قانون وضع کرنے سے پہلے مجلس کے حواس میں اختلال ہونا اور رعایا کا اس قسم کے قانون کے آگے سر تسلیم خم کرنے سے پہلے سٹری ہو جانا ضروری ہے "

۶۔ لہذا کسی معاشرۃ کو ایک طبیعی نشو و نما خیال کرلے یا بہ الفاظ دیگر اس پر حکمی نقطہ نظر سے غور کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم دیکھیں کہ قانون سے کیا مترشح ہوتا ہے۔ ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ موجودہ معاشری نتیجے کے مطابق بعض عضوی جبلتیں بن چکی ہیں۔ اور یہ بعض ایسے رواجات کو مستلزم ہیں جو معاشری زندگی کے لئے ضروری ہیں۔ اور مختلف داخلی حالات کے مطابق خاص تنظیم کا باعث ہوتی ہیں پس ہم معاشری خواص کے مظاہر کا دو طریق پر پتہ چلا سکتے ہیں۔ یہ یا تو ایک قسم کی معاشری ساخت کو ظاہر کرتے ہیں۔ یا افراد معاشرۃ کے اندر ایک خاص قسم کی سیرت کا پتہ دیتے ہیں۔ ایک طرف تو سیاسی تنظیم ہے جو بعض متعین طریقوں کے مطابق عمل کرتی ہے۔ اور مثلاً یہ اس قسم کے کل پرزے رکھتی ہے جیسے کہ قاتلوں کو پھانسی دینے کے آلات ہیں۔ قانون کو یا تو ان علائق کا بیان قرار دیا جا سکتا ہے، جو سیاسی عضوے کے مختلف حصوں کے مابین ہوتے ہیں۔ یا اس کو ایسا حکم یا دھمکی خیال کیا جا سکتا جس میں قاتلوں کے لئے یہ اعلان مضمر ہوتا ہے، کہ اگر وہ گرفتار ہو گئے تو ان کو پھانسی پر چڑھایا جائیگا۔ یہی واقعات دوسرے پہلو سے لازمی طور پر داخلی قانون کی موجودگی کو ظاہر کرتے ہیں۔ فرد کو ایسی جبلتیں اکتساب کرنی چاہئیں جن کی بنا پر وہ مقتدر لوگوں کا احترام کرے، اور قاتلوں سے نفرت کرے معاشری نظام کے ایک عمدہ اور باکار جزو ہونے کی حیثیت سے اس کو انھیں اپنے اندر پیدا کرنا چاہئے۔ اور قانون گویا کہ اس کو ان نتائج کی دھمکی دیتا ہے، (قانونی نتائج نہیں) جو انسان کو اپنے معاشری واسطہ کے ساتھ

ناقص ہمنوائی رکھنے کی بدولت بھگتنے پڑتے ہیں۔ معاشرہ ان جبلتوں کی زندگی کی بدولت موجود ہوتی ہے۔ قانون کی دو قسمیں ایک ہی عام واقعہ کا مظہر ہیں۔ اول الذکر کی اصل روح یہ ہوتی ہے کہ فرد کے اوپر ایک قسم کا دباؤ ہوتا ہے، جو اس کے افعال و احساسات اور اس کے ہمسایوں کے افعال و احساسات کی مابین ایک مطابقت پیدا کرتا ہے۔ اس قسم کا کوئی نہ کوئی عمل مملکت سے لیکر چوروں کے جتھے تک میں ہونا ضروری ہے۔ اب وہ طریقہ کچھ بھی ہو جس کے ذریعہ سے یہ ہمنوائی عمل میں آئے۔ جہاں کہیں یہ پیدا ہو جاتا ہے ہم معاشری قانون کا تذکرہ کر سکتے ہیں۔ ممکن ہے عمل کی دو قسموں پر علیحدہ علیحدہ غور کرنا ممکن نہ ہو کردار کا ہر قانون جب تک کہ یہ جاری و نافذ رہتا ہے کم و بیش ان اشخاص کی ضرورت کو متاثر کرتا جو اس کے تابع ہوتے ہیں اور سیرت کا ہر تغیر کم و بیش ان عواطف کو متاثر کرتا ہے جن سے خارجی قانون کو قوت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن مطابقت اس قدر گہری نہیں ہوتی کہ ایک طرز بیان کی دوسرے میں ہمیشہ ترجمانی ہو سکتی ہو۔ کیونکہ جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کہ قوانین، اور قانون کی بہت عمدہ اشکال کا نشوونما ہو جاتا ہے۔ اور ان کی تہ میں جو رواجات مضمر ہوتے ہیں اور جو معاشری ساخت کے ان باطنی تغیرات کو ظاہر کرتے ہیں، جن میں جبلت انتظام کے اندر کوئی محسوس تغیر نہیں ہوتا وہ بالکل متاثر نہیں ہوتے۔ اسیطرح جبلتوں میں بہت کچھ تغیر ہو سکتا ہے۔ بغیر اس کے کہ خارجی نظام میں کوئی معمولی تغیر رونما ہو، اگرچہ یہ کسی حد تک اس طرز کو متاثر کرتی ہیں جس طرح سے یہ عمل کرتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ تغیر اس قدر لطیف ہو کہ اس کا خارجی تعلق کی صورت میں اظہار نہ ہو سکتا ہو؛

۷۔ پس اگر کسی قانون کی اصل اساس جسد معاشری کے مختلف حصوں کے باہمی دباؤ پر ہے تو جن وسائل کے ذریعہ سے بھی اس کو بروئے کار لایا جائے اور اس کی زندگی جس عمل پر بھی مبنی ہو پھر بھی ہم کو اس امر پر غور کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ قانون کے مختلف ضابطوں کی ہمارے نقطۂ نظر کے مطابق کیونکہ

ترتیب ہونی چاہیئے۔ ہر قسم کے اجتماع حتیٰ کہ نہایت ہی لمحی اجتماع کے مطابق (جیساکہ میں نے کہا ہے) ایک قسم کا دستور ہوتا ہے یعنی ہر اجتماع کے مطابق ایک قانون ہوتا ہے۔ گذشتہ باب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے ان مختلف اجتماعات اور خارجی اعمال کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے کافی سراغ ملجائیگا۔ اگر ہم کسی ایسے گروہ یا جماعت کو لیں جس کی کوئی مقررہ غایت یا فریضہ ہو، تو اس کا اور کردار و سیرت کے ان قوانین کا جو اس کے اراکین کے لئے مقرر کئے گئے ہیں، تعین اس غایت اور اس معاشرہ کے حوالہ سے ہو گا، جن کے یہ جزو ہیں مثلاً ایک لشکر کو ایک قوم کا عضو جنگ کہہ سکتے ہیں۔ اس کی مثال ایک مشین کی سی ہے، جو موجودہ سامان سے ایک مقررہ غایت کے لئے بنائی جاتی ہے۔ اس قسم کے معطیات سے ہم اس کی ساخت، وہ ترتیب جو اس کے وجود کے لئے لازمی ہے، اور وہ مختلف ضوابط جس سے کل کے خارجی علائق کا تعین ہوتا ہے، اور اکائیوں کے اندر ان کے مطابق جبلتوں کا تعین کر سکتے ہیں۔ جس بیان سے یہ ظاہر ہو گا کہ انسانوں کو ایک لڑنے والی مشین کی صورت میں کیونکر ترتیب دیا جاسکتا ہے، اس سے یہ بھی ظاہر ہو گا ان کو ایک خاص قسم کی لڑائی، یا ایک خاص قسم کے معاشرتی نظام کی جانب سے لڑائی لڑنے کے لئے کیونکر سب سے زیادہ موثر طریق پر ترتیب دیا جاسکتا ہے، اور یہ سوال کہ کس حد تک کوئی خاص لشکر ان شرائط کو پورا کرتا ہے ان کا تعین وقت و مقام کے خاص حالات سے ہو گا۔ جب ہم عضو سے نسیج پر آتے ہیں، تو مسئلہ متغیر ہو جاتا ہے۔ اب بھی ہمارے پاس ایک عضوی ساخت ہوتی ہے، جس کے کردار کے خاص اصول ہوتے ہیں، اور ان کے مطابق جبلتیں ہوتی ہیں، مگر اب ہمارے پاس کوئی متعین غایت یا مقررہ مواد نہیں ہوتا یعنی وہ مواد جس کے متعلق یہ خیال کیا جائے کہ یہ ذیلی اعضا کے نشو و نما کا باعث ہوتا اور اس کو متعین کرتا ہے۔ عضو کا منشا اس علاقہ سے معلوم ہو سکتا ہے، جو یہ عضویہ کے ساتھ رکھتا ہے، اور اس کی غایت اور اس کے عمل کا تعین اس علاقہ سے

ہوتا ہے، مگر عضویہ کا مفہوم وسیلہ اور غایت دونوں ہوتا ہے۔ ہر ایک حصہ ہر دوسرے حصہ پر مبنی ہوتا ہے۔ اور غایت کا فہم کل متلازم جبلتوں کے مجموعہ کے طور پر ہوتا ہے لہذا اب دعویٰ مختلف ہو جاتا ہے ہمکو اب یہ خیال رکھنا پڑتا ہے کہ عضویہ کا نشو و نما ان وحدتوں میں بغیر کسی تغیر (یا بغیر کسی مطابق تغیر) کے ہوتا ہے، جن پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے۔ لہذا اس میں ایسے خواص پیدا ہو جاتے ہیں۔ جو فرد کے لئے لازمی نہیں ہیں۔ کیونکہ نسبتہً غیر متمدن حالت میں وہ ان کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے۔ اور اس لئے یہ معاشرتی قانون کے نشو و نما کو ظاہر کرتی ہیں۔ یعنی ایسے اوصاف کے نشو و نما کو جو اس میں معاشری دباؤ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ علاوہ برایں ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض خصوصیات معاشرۃ کے لئے لازمی ہیں۔ اس کا نمو اس قسم کے اوصاف کے نمو کا عمل ہے۔ اور جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب سے زیادہ قابل وہی معاشرۃ ہے، جو معمولاً باقی رہتی ہے، اس لئے معاشرۃ کی بقا سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اس کے ان خواص کا نشو و نما ہو گیا ہے، جن پر اس کی قوت و قابلیت کا مدار ہے۔ اس غایت کی بنا پر جس کو پہلے سمجھ چکے ہیں، ہم کو اب معاشرۃ پر اس نظر سے بحث کرنی ہے۔ کہ یہ ایسی شے ہے جو اپنا آپ توازن قائم رکھنے کے قابل ہے، خواہ اپنے سے کمزور معاشروں کے مقابلے سے یا خارجی دنیا پر براہ راست عمل کر کے خود تھامے رکھتی، اور ان معاشری اوصاف کی بنا پر ایسا کرنے کے قابل ہے جو اس میں پیدا ہو چکے ہیں۔ لہذا ان کو ہم یا تو معاشری زندگی کے شرائط خیال کر سکتے ہیں یا ان کے متعلق یہ خیال کر سکتے ہیں، کہ یہ اپنے افراد پر ایک قانون عائد کرتے ہیں۔ ایک معاشرۃ کے موجود ہونے یا ترقی کرنے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ اس کے اندر بعض اوصاف اور رواجات ہوں اور یہ ان کے مطابق جبلتوں اور عادتوں سے اپنے افراد کو متاثر کرے۔ لہذا ہم کو ان اوصاف کی تحقیق کرنی ہے، جو معاشرے کے لئے ارتقا کی ایک خاص منزل پر ضروری ہوں، اگرچہ فرد کے لئے ناگریز و لازمی نہ ہو۔ اور پھر ہم ان کو معاشری تشیع کی

حیاتیت کی شرائط کے طور پر بیان کر سکتے ہیں، اور اس قانون پر مشتمل سمجھ سکتے ہیں جو فرد پر بہ حیثیت رکن معاشرۃ کے عائد ہوتا ہے یعنی معاشرۃ کا ایک جزو ہونے کی حیثیت سے۔ نیز یہ کہ ممکن ہے فی الواقع قانون زیادہ سے زیادہ قابلیت اور قوت کو ظاہر نہ کرے جو معاشری نشوونما کی ایک خاص نوبت کے لئے ممکن ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم مشاہدہ کر چکے ہیں کہ ممکن ہے اوصاف متغیر ہو جائیں اور معاشرے کی بقا میں خلل واقع نہو۔ لیکن ان اوصاف کو لازمی شرائط کے تقریباً مطابق ہونا ضروری ہے۔

۲۔ اخلاقی قانون ۸۔ لہذا بغیر کسی مزید اہتمام کے ہم اخلاقی قانون کی تعریف کر سکتے ہیں۔ یہ بات تو بالکل ظاہر ہے، کہ ایک معاشرۃ یا ایک فرد کے اخلاق سے، کم از کم اہم ترین علائق اور جبلتوں کا ایک خاص تغیر ظاہر ہوتا ہے۔ ہم کسی مجوزہ ضابطہ کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس قدر معمولی ہے کہ اس کے اندر کوئی اخلاقی اہمیت نہیں ہو سکتی۔ مگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ یہ ضرورت سے زیادہ اہم ہے۔ ممکن ہے اخلاق کو محض طرز و روش کے مسائل سے دلچسپی نہو۔ لیکن ایسے اصول جو ایک معاشرۃ یا فرد کی بقا کو متاثر کرتے ہیں وہ اس بنا پر حلقہ اخلاق سے خارج نہیں ہو سکتے۔ ایک اور اصول جو اس سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے، اس سے بھی اسی طرح سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اخلاقی قانون کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ جس حد تک انسان ارتقا کی ایک خاص نوبت پر پہنچ چکے ہیں، اس حد تک یہ ان سب پر عائد ہوتا ہے، اور یہ ان پر اس بنا پر عائد نہیں ہوتا کہ یہ کسی خاص جماعت یا معاشرۃ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک ہی اخلاقی قانون کا تمام عاقل و بالغ مردوں اور عورتوں پر اطلاق ہوتا ہے خواہ وہ امیر ہوں یا غریب کوئی پیشہ رکھتے ہوں، یا مختصراً یوں سمجھو کہ اگر ان کے قویٰ کا نشوونما کامل ہو چکا ہو، تو وہ کسی زمرہ میں بھی ہوں ان پر وہی قانون عمل کرے گا۔ اس میں شک نہیں کہ ہر شخص کے اپنی حیثیت کے اعتبار سے جداگانہ جزئی فرائض بھی ہوتے ہیں۔ اور بعض حیثیتوں میں بعض کی نسبت ایک

خاص قسم کے اخلاق کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ مگر اس کے معنی یہ ہیں ایک ہی عام اصول کا غیر محدود اقسام علائق میں استعمال ہو سکتا ہے۔ اخلاقی قانون ہمیشہ اس صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ تمام انسانوں کو ایسا کرنا چاہیئے۔ اس کی یہ شکل نہیں ہو سکتی کہ تمام وکیلوں کو یا سپاہیوں کو یا جہازرانوں کو ایسا کرنا چاہیئے۔ ہم اس کے دائرے میں اسی حد تک آئے ہیں، جس حد تک تم میں ایسے اساسی اوصاف ہوتے ہیں، جو معاشرۃ کے تمام افراد میں پائے جاتے ہیں۔ تم اس کے کسی خاص اور جزئی وصف کے رکھنے کی بنا پر مکلف نہیں ہوتے۔ پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ اخلاق معاشری نسیج کے بعض نہایت ہی اہم اوصاف کا تعین کرتا ہے اس کا اطلاق فرد کے ان اوصاف پر نہیں ہوتا جو اس کی زندگی کے لئے ناگزیر ہوتے ہیں کیونکہ ظاہرا بداخلاق لوگ بھی ہوتے ہیں اور اس اعتبار سے یہ ظاہر ہے کہ قانون کی خلاف ورزی کا امکان ہے۔ دوسری طرف یہ ان نسبتہً خاص اور سطحی فرائض پر عاید نہیں ہوتا، جو انسان کو کسی ایسی حیثیت کے لئے موزوں کرتے ہیں، جو اس کے کسی نہ کسی حیثیت فرد معاشرۃ ہونے میں حائل نہیں ہوتی۔ لہذا ہم اپنے پہلے بیان سے یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ اخلاقی قانون ایک پہلو سے ان شرائط یا اجزائے شرائط کا بیان ہے، جو معاشری نسیج کی زندگی کے لئے ناگزیر ہیں۔ اس کے اس سے زیادہ ہونے کی تو مختلف صورتیں ممکن ہیں، لیکن اور جو بھی کچھ ہو اس کے لئے یہ ہونا لازمی ہے۔ جس عمل سے معاشرۃ کا نشو و نما ہوا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فرد میں جن اہم ترین خصوصیات کا نشو و نما معاشری دباؤ سے ہوتا ہے، وہ بقائے معاشرۃ کی شرائط کے مطابق ہیں۔ اخلاقی قانون بعض ان اہم ترین خصوصیات کا تعین کرتا ہے، جو اس طرح سے پیدا ہوتی ہیں اور اس لئے ان اوصاف کے بیان کا ایک جزو ہے، جن کی بدولت معاشرۃ ممکن ہو سکتی ہے۔ یہ تمام و کمال بیان نہیں ہے، کیونکہ اور اوصاف بھی ضروری ہو سکتے ہیں۔ یہ بالکل صحیح بیان بھی نہیں ہو سکتا

کیونکہ ایسی معاشرتیں بھی ہوتی ہیں، جن کے اخلاق میں بیحد اختلاف ہوتا ہے۔ لیکن اپنی حدتک یہ شرائط کے ایک جزو کا تقریباً صحیح بیان ہے۔

۹۔ یہ کہنے سے میرا یہ دعویٰ کرنا کہ "اس سے وہ صورت دستیاب ہوتی ہے، جس میں اخلاقی قانون خود کو اس معاشرۃ کے افراد کے سامنے پیش کرتا ہے جس کے اندر یہ ہوتا ہے"، مقصود نہیں اور نہ میں اس سے انکار کرتا ہوں۔ میں اخلاقی عواطف کی علت سے بحث کر رہا ہوں، ان کے باعث سے بحث نہیں کر رہا ہوں۔ ہمارا اخلاقی فیصلہ لازمی طور پر ان جبلتوں کو مذموم قرار دیگا، جو حیات معاشری کے لئے مضر ہونگی۔ اور ان کو یقیناً پسندیدہ اور مستحسن قرار دیگا جو اس کے برعکس ہونگی اس میں شک نہیں کہ یہ سوال تو باقی رہتا ہے کہ ہم اگر مضر کو مضر خیال نہیں کرتے تو ہم اس کو مذموم اور برا کیوں کہتے ہیں۔ اور اس سوال کا اس نوبت پر پوری طرح سے جواب دیا بھی نہیں جا سکتا۔ یہاں پر تو میں صرف یہ کہونگا کہ یہ فرض کرنے میں کوئی محال لازم نہیں آتا کہ ہماری پسندیدگیوں اور ناپسندیدگیوں کا باعث کسی اعتبار سے یہ واقعہ ہوتا ہے کہ یہ کسی نہ کسی حدتک ہمارے لئے مفید ہوتی ہیں، اگرچہ ہم کو ان کے افادہ کا شعور نہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کسی حدتک ان تمام وجودوں کا حال ہوگا جو استدلالی منزل سے نیچے ہونگے۔

۳۔ اخلاقی قانون فطری ہونے کی حیثیت سے

۱۰۔ اسی اصول سے، ان اوصاف کی توجیہہ ہوتی ہے۔ جو لفظ اخلاقی سے سمجھ میں آتے ہیں۔ اخلاقی قانون اور باقی قوانین میں اس بنا پر امتیاز کیا جاتا ہے کہ یہ انسانی نہیں بلکہ الٰہی ہوتا ہے۔ یہ مصنوعی نہیں بلکہ فطری ہوتا ہے یعنی بنایا نہیں جاتا بلکہ اس کا نشو ونما ہوتا ہے۔ یہ امتیاز اصلی نہیں ہے۔ حکمی مشاہد کے لئے جیسا کہ شیکسپیر کہتا ہے صنعت جزو فطرت ہوتی ہے۔ ہر شے بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی الٰہی قوت سے پیدا ہوتی ہے اور انسان کی ہر ترقی ایک طرح کا نشو ونما ہوتی ہے یہ امتیاز ایک ادنیٰ درجہ تحلیل پر صحیح ہوتا ہے۔ ہم اس سے کم از کم

یہ مراد لیتے ہیں، کہ قانون اراضی کا تعین تو مجلس وضع قانون کے ارادے سے ہوتا ہے، مگر اخلاقی قانون وضع قانون سے اس قدر ماوراُ ہوتا ہے، جس قدر سیّاروں کی حرکات۔ بادشاہ اعیان و عوام بعض صورتوں کو مدنظر رکھ کر اس امر کا تعین کر سکتے ہیں، کہ آیا چوری یا دروغ گوئی کی حیثیت جرم کی سی ہوگی، مگر یہ لوگ کسی طرح اس امر کا فیصلہ نہیں کر سکتے، کہ آیا یہ مذموم ہوگی یا نہیں۔ ایک اعتبار سے تو یہ بات ان تمام اخلاقی نظامات میں جن کا کہ تصور ہو سکتا ہے مساوی طور پر بدیہہ معلوم ہوتی ہے۔ اگر ایک جماعت مفکرین کے ساتھ اخلاق کو عقل میں تحویل کر لو تو ایسا قانون جس سے اخلاق کو متغیر کرنا مقصود ہو اتنا ہی مہمل ہوگا، جتنا کہ وہ قانون جس سے اقلیدس کے کسی مقالہ کو منسوخ کرنا مقصود ہو۔ اگر تم افادی نظریہ اختیار کرو گے تو اس قسم کا قانون ایسا ہی مہمل ہوگا، جیسے کہ وہ قانون جس سے محرکات کی لذت کو متغیر کرنا مقصود ہو۔ جس نظریہ کی یہاں تائید کی گئی ہے، اس کے مطابق یہ اسی قدر مہمل ہوگا جس قدر کہ ایسا قانون جس کی غرض منشیات کو صحت بخش بنانا ہو۔ کسی جماعت کے فعل سے واقعات کی اسی طرح سے نوعیت متغیر نہیں ہو سکتی جس طرح سے کہ منطقی لوازم کی نوعیت متغیر نہیں ہو سکتی ؟

۱۱۔ مگر یہ بات موجودہ صورت حال کے بالکل مطابق نہیں ہے، کیونکہ میں یہاں واقعی اخلاق سے بحث کر رہا ہوں نہ کہ معیاری سے۔ جس حد تک کہ اخلاق بعض واقعات کا بیان ہے، یا اس سے بعض واقعات کا بیان مترشح ہوتا ہے، اس حد تک یہ کہنا بلاشبہ صحیح ہے کہ اخلاق بنایا نہیں جا سکتا مگر واقعی اخلاق واقعات کے متعلق لوگوں کے نظریات کے مطابق ہوتا ہے، اور جس حد تک ان میں غلطی کا امکان ہوتا ہے، اس حد تک اس میں تغیر ہوتا ہے۔ لہذا یہ اس قانون سے بھی مختلف ہوتا ہے جس کے اندر غلطی کا امکان نہیں ہوتا۔ اور ہم خود سے دریافت کر سکتے ہیں کہ ان کے انحرافات کے غرض کا متعین کیونکر ممکن ہے۔ کیا اصولوں کے اس مجموعہ میں

جو ہمارے اخلاقی احکام کا رہبر ہوتا ہے، اس قدر اختلاف نہیں ہوتا، جس قدر کہ اور ضابطوں میں ہوسکتا ہے۔ کیا یہ تعصبات سے متاثر نہیں ہوتا۔ اور کیا اس میں کسی خود ساختہ مقتدر ذات یا جماعت کی وجہ سے تغیر نہیں ہوجاتے۔ اگرچہ مجلس وضع قانون کا کوئی فیصلہ قتل بے گناہ کو حق اور صائب نہیں بنا سکتا، مگر کیا اس سے قتل کے متعلق فی الحقیقت عطوفت کا تعین نہیں ہوتا یہ فی الحقیقت ایسا مسئلہ ہے جس کا تصفیہ تاریخی تحقیق سے ہو، مگر جو اصول قایم کیئے گئے ہیں، ان سے ممکن انحرافات کی کسی حد کا پتہ چل سکتا ہے؟

۱۲- یہ بات درحقیقت بالکل ظاہر ہے، کہ اگرچہ اخلاق میں تغیر ہوتا ہے مگر اس میں قانون کے اور نظاموں کے مقابلہ میں تغیر بہت ہی محدود حلقے کے اندر ہونا چاہیئے، کیونکہ اس کے تغیرات کا تعین بہت ہی عام اسباب سے ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی عمیق ساخت اور عمیق ترین جبلتوں کا تغیر ہوتا ہے۔ سطحی عواطف یا معاشرۃ کی خاص صورتوں کا تغیر نہیں ہوتا۔ ارتقا کی قدیم ترین منازل میں جب بعض سخت دستور اخلاقی اور دیگر ضابطوں کی جگہ ہوتے ہیں، اسوقت دستور مندوانہ اصلاح سے نہیں بلکہ بطنی نشو ونما سے ترقی کرتا ہے۔ اور انتہا درجہ کے متمدن زمانوں میں بھی اسی قسم کا عمل بعض اصول کے متعلق ہوتا ہے، جو غیر محسوس طور پر قانونی ترجمانی سے متغیر ہوجاتے ہیں مگر جوں جوں فرق زیادہ نمایاں ہوتا ہے تو صرف قانون اخلاق ہی آسمانی ناقابل تنسیخ وغیرہ ہونے کی خصوصیات رکھتا ہے۔ پس تنسیخ کے عضوی قوانین اور کسی خاص نظام کے مخصوص قوانین کے مابین جو فرق ہے وہ نمایاں ہوجاتا ہے۔ قوانین کی ایک قسم خود کو عضوی جبلتوں کے براہ راست عمل کے ذریعہ سے باقی رکھتی ہے۔ بعض قوانین ان جبلتوں کو خاص حالات پر عائد کرکے یا اس اقتدار کے احترام کے ذریعہ سے جو اس قسم کے استعمال کے ذریعہ سے ترقی کرتا ہے خود کو باقی رکھتے ہیں کسی خاص حالت میں ممکن ہے محرک کی یہ دو قسمیں ایسی ملی ہوئی ہوں کہ ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہ کیا جاسکے۔ ممکن ہے میں ایک قانون کی اس اقتدار کے خیال سے تعمیل کروں جو اس کو نافذ کرتا ہے یا اس کی محض اس کے

خیال سے تعمیل کروں۔ میں ایک وعدہ کا ایفا یا تو اس لئے کروں کہ میں ایفائے وعدہ کو ضروری سمجھتا ہوں، یا اس لئے کہ میں ان سزاؤں سے ڈرتا ہوں جو شکست پیمان کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں۔ اور اس آخرالذکر صورت میں میرے ایفائے وعدہ کے وہی اسباب ہوتے ہیں، جو میرے ایک مقررہ لباس کے پہننے کا ہوتے ہیں۔ مگر وہ جبلتیں جو مجھ کو اخلاق کے مطابق عمل کرنے پر آمادہ کرتی ہیں، ان کے ہم سر ہوتی ہیں جو مجھے ایک مقتدر ذات یا جماعت کے احکام کی تعمیل پر آمادہ کرتی ہیں۔ اور ان میں اسیوقت تغیر ہو سکتا ہے، جب کل سیرت میں انتہائی تغیر واقع ہو جائے یعض جبلتیں ماخوذ ہوتی ہیں اور ان کے اندر اسی طرح تغیر ہو سکتا ہے جسطرح مقتدر ذات کا کوئی جزئی فعل متغیر ہو سکتا ہے اسطرح سے ہم فرض کر سکتے ہیں کہ عضوی تغیرات بالکل مختلف قسم کے ہیں اور یہ ثانوی یا ماخوذ جبلتوں کے مقابلہ میں قوی ہوتے ہیں؛

۱۳۔ اس کا اطلاق اس صورت پر ہوتا ہے، جس میں ہم اخلاقی قانون کو بھی کسی نہ کسی حد تک، ایسے عمل سے بنا ہوا سمجھتے ہیں جو واقعی قانون سازی سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ اس قسم کی حالت کی کم و بیش ہر بڑا اخلاقی معلم مثال ہوتا ہے۔ اگر کتب مقدسہ کلئے دنیا کے سامنے ایک نیا نظام اخلاق پیش کیا تھا، تو ان کی اشاعت کو اخلاقی قانون سازی کی ایک مثال سمجھ سکتے ہیں۔ اس بات کو ہر مذہبی آدمی تسلیم کرتا ہے، کہ اس قسم کی مثال کے لئے خدائی مداخلت سے کم کسی شے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یعنی اس قوت کی براہ راست مداخلت جو عضوی جبلتوں کو بھی اسی آسانی کے ساتھ بدل سکتی ہے جس آسانی کے ساتھ ثانوی جبلتوں کو بدل سکتی ہے۔ مگر جس حد تک یہ سوال حکمی تحقیق کے دائرے کے اندر آتا ہے۔ محض واقعات کا سوال ہے یعنی کس حد تک ایک جدید اخلاقی اصول مسلمہ اخلاقی ضابطہ کو بدل سکتا ہے۔ اگر ہم اس اخلاقی تغیر کا تعقل کر سکتے جو مذہب عیسوی کی بدولت ہوا ہے، جو ایسی قوت کی اطاعت کی مثال ہے جس کا انکشاف معجزات کے ذریعہ سے ہوا ہے تو فوری تغیر اس قدر اخلاق کے اندر نہ ہوگا

جتنا کہ موجبات اخلاق کے اندر ہوگا۔ لوگوں پر یہ بات ظاہر ہوگی کہ ایک خاص قسم کے کردار کے ایسے نتائج ہوتے ہیں۔ جن کا ان کو پہلے سے علم نہیں تھا۔ اس قسم کا تغیر اس میں شک نہیں بالواسطہ ان کی کل اخلاقی سیرت کو متاثر کردیگا۔ لیکن اس قسم کے نظریہ پر غور کرنا غیر ضروری ہے سوائے اس واقعی دعوے پر توجہ کرلینے کے کہ مافوق العادت قوت کی مداخلت کے بغیر اس قسم کا نتیجہ پیدا نہ ہوسکتا تھا۔ جب تک ہم علمی تحقیق کی حدود کے اندر رہتے ہیں ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سب سے بڑے اخلاقی معلم کا اثر اس کے اقتدار پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ اس کی تعلیم کے ان عواطف کے مطابق ہونے پر مبنی ہے، جو معاشری واسطے کے اندر پہلے سے نفوذ کرچکے تھے۔ جس حد تک اس کی تعلیم مروجہ جبلتوں کے مطابق ہے، اس کو کامیابی ہوتی ہے۔ وہ تعلیم نہ دے سکتا اگر وہ اپنے ابنائے جنس سے آگے نہ ہوتا اور نہ کوئی اس کی بات سنتا اگر وہ ان افکار کو جو لاتعداد اشخاص کے اذہان میں مبہم طور پر موجود تھے، ایک واضح شکل میں بیان نہ کردیتا۔ سقراط کی طرح اس کی حالت لازمی طور پر ایک قابلہ کی سی تھی۔ وہ ان نئے تصورات پیدائش میں سہولت بہم پہنچاتا ہے، جس سے کہ دنیا پہلے سے حاملہ تھی اور وہ فی الحقیقت ایسے خیال کا ترجمان اور رہنما ہے جو اپنے ادا ہو جانے کی تلاش میں تھا، اور ایک سمت عمل ترقی کو ظاہر کرتا ہے۔ شاعر و فلسفی بھی مذہبی معلم کی طرح اپنی قوت کے لئے اس غیر شعوری تعاون پر بھروسہ کرتے ہیں۔ اور جوں جوں لوگ تاریخ عالم کا مطالعہ کرتے ہیں تو وہ باطنی تیاری کے اس خاموش عمل کو زیادہ اہم سمجھتے جاتے ہیں۔

۱۴۱۔ پس جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اخلاق بنتا نہیں، بلکہ اس کا نمو ہوتا ہے، تو ہم درحقیقت اس واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ اس عضوی جبلت کے تدریجی ارتقا کا نتیجہ ہے، جو پشتہا پشت سے چلی آرہی ہے، ہر فرد جوں جوں بڑھتا ہے، اخلاقی عواطف سے متاثر ہوتا جاتا ہے، اور ان کو فطری سمجھنے لگتا ہے، کیونکہ اس نے ان کو بغیر شعوری تدبر کے تسلیم کیا ہے

ایسے ضابطے کا متغیر کرنے کے لئے جس کی اس طرح سے تکمیل ہوئی ہو، فکر و احساس کے نہایت ہی عمیق اشکال کی ضرورت ہوتی ہے، جو زندگی کے کل اصول کے اندر مضمر ہوتے ہیں اور جن کو نسل اپنے خارجی عالم کے نظریہ کے طور پر تسلیم کرتی ہے۔ مصلح کو اپنی سیرت کے اندر ان عواطف کو جاگزیں کر کے آغاز کار کرنا چاہئے۔ اور اسے اپنے ہمجنسوں کے ساتھ قبل اس کے کہ وہ ان کو متاثر کر سکے ہمدردی کرنی چاہئے۔ خارجی دنیا کے متعلق نئے انکشافات معاشرہ کے نشو و نما کی بنا پر نئی احتیاجات، فطری و عقلی دولت کے بتدریج جمع ہونا ان سب سے ممکن ہے کہ عضوی جبلتوں کی کسی حد تک اصلاح کی ضرورت ہو، مگر اس قسم کے تغیرات ہمیشہ لازمی طور پر سست ہونے چاہئیں اور حل کی تلاش میں ممکن ہے، بہت کچھ بھٹکنا پڑے تب کہیں کسی حد تک توازن تک پہنچ سکتے ہیں۔ عمل کی ہر جزئی منزل پر معمولی ذہن ان اصولوں میں جو پیدائش سے اس کی فطرت میں داخل ہوتے ہیں ہر قسم کے تغیر کی مزاحمت کرتا ہے، اور جب تک کوئی برائی نہایت ہی شدت کے ساتھ محسوس نہیں ہوتی، اس وقت تک بدلنا بھی کافی دشوار ہوتا ہے خصوصاً جب یہ تبدیلی ہمارے نظام فکر کے اندر کسی بڑے تغیر کو مستلزم ہوتی ہے۔ لیکن جو آراء ہمارے کردار سے براہ راست تعلق رکھتی ہیں، انکو بدلنا ان سے بھی زیادہ دشوار ہوتا ہے۔ ان سے بھی زیادہ عوام کے سست اذہان کے گہرے تعصبات کو بدلنا دشوار ہوتا ہے۔ اسلئے جہاں مفروضہ تغیر سے فی الحقیقت معاشری تطابق میں اصلاح ہوتی ہے، اور اہمیں بالواسطہ اور بلا واسطہ ہر قسم کے منافع ہوتے ہیں، یہ انکی سیرتوں میں ایسے عظیم الشان تغیرات کے مساوی ہوتا ہے، اور اس کے لئے اتنے اذہان کے مضمر تعاون کی ضرورت ہوتی ہے، کہ اس کو سست فطری اعمال کے مشابہ ہونا چاہئے، نہ کہ کسی ایسے اچانک تغیر کے جیسا کسی خاص فکری شعبہ میں کسی ایک انکشاف سے ہو جاتا ہے، یا جیسا کہ کسی قانونی عمل سے مقابلتہً سطحی و غیر اہم ترتیب کے اندر تغیر واقع ہو جاتا ہے ؛

۱۵۔ اس گفتگو سے جو اس قدر عام ہے، کہ اس کی کسی مزید تشریح و توضیح

کی ضرورت نہیں ہے، ہم اخلاقی قانون کے ابدی اور غیر متغیر ہونے کے وصف کی
طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ہمارے نقطہ نظر سے ان ترکیبوں کو اس طرح سے
سمجھنا چاہیئے کہ، ان کے معنی ہمارے ارتقا کے تسلیم کرنے کے مطابق ہوں،
واقعی اخلاقی قانون ترقی کرتا ہے، لہذا متغیر ہوتا ہے، اب معیاری قانون کے
متعلق جو کچھ بھی کہا جائے ہمیں اخلاقی جبلتوں کو فطرت انسانی یا معاشرۂ انسانی کے تابع
سمجھنا چاہیئے لہذا ان میں اسی حد تک تغیر کا امکان ہے جس حد تک ان کے
موضوع میں تغیر کا امکان ہے۔ جب قدیم مابعد الطبیعیات قانون کے غیر متغیر
ہونیکا ذکر کرتے ہیں تو اس کی یا تو یہ مراد ہو سکتی ہے کہ یکساں و غیر متغیر حالات
قانون ہمیشہ یکساں و غیر متغیر رہتا ہے۔ جو بلاشبہ صحیح ہے مگر اس سے ہم کو کوئی
حقیقی اطلاع نہیں ملتی۔ یا یہ ہو سکتی ہے کہ اگرچہ انسانی زندگی کے حالات میں
عظیم الشان انقلاب ہو جائے مگر یہ کسی نہ کسی اعتبار سے یکساں و غیر متغیر
رہتا ہے۔ اور یہ دعوی یا تو غلط ہے یا اس کا حقیقی موجودات کے ماورائی
حلقہ سے تعلق ہے جو مظہری دنیا سے بالکل علیحدہ ہے، اور اس لئے اس کا
حکمی نظریات سے کوئی تعلق نہیں۔ اخلاقی قانون کے غیر متغیر اور ابدی ہونے
سے ہماری یہ مراد نہیں ہو سکتی، کہ اخلاقی قانون اس وقت بھی غیر متغیر رہتا
ہے جب وہ حالات بھی جن پر یہ مبنی ہوتا ہے متغیر ہو جائیں۔ بلکہ صرف یہ
مراد ہے، کہ یہ سب اساسی شرائط ہیں، یہ معاشری حیات کی مستقل شرائط
ہیں جو معاشری نظام کی نسبتہً غیر محدود سطحی سلاسل تغیرات کے مابین بھی غیر متغیر
رہتی ہیں۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ کسی دوسری دنیا میں یہ شرائط بالکل مختلف
ہونگی تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے اس دنیا کا اخلاق بھی مختلف ہو گا۔ اگر کسی دور
کے سیارے میں دروغ گوئی انسانی عافیت کے لئے ایسی ہی ضروری جیسی
کہ صداقت اس دنیا کے اندر ہے تو وہاں دروغ گوئی امہات فضائل میں ہو گی۔
اس قسم کی صورت حال کے امکان سے وہ لوگ انکار کر سکتے ہیں جو ہمہ علمی
کے مدعی ہوں۔ لیکن اگر تم اس قسم کے تغیر کے امکان کو تسلیم کر لو تو تمہیں اخلاق
میں متلازم تغیر کے امکان کو بھی فرض کرنا پڑے گا پس اخلاق اسی قدر مستقل

شے ہے، جس قدر کہ زندگی کی شرائط مستقل ہیں۔ اگرچہ ان شرائط کی پائیداری واستقلال کے متعلق گفتگو ہوسکتی ہے۔ ایسی ذات جو انسان سے بہت زیادہ مختلف ہو، وہ اس میں شک نہیں کہ انسان سے بالکل مختلف کردار کا ضابطہ رکھے گی استقلال و عدم تغیر کا جو درجہ ہم اخلاقی ضابطے سے منسوب کرتے ہیں وہ اس وقت زیادہ واضح ہو جائیگا، جب ہم براہ راست اختصاصی فضائل کے استنباط کی طرف متوجہ ہونگے۔ فی الحال ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر قسم کا تغیر عمیق ترین عضوی جبلتوں کے مستقل ہونے کی نسبت خفیف ہونا لازمی ہے، اور خاص حالات کے تحت ان کے اندر جو تغیر ہو جاتا ہے اس کے مقابلہ میں اس کام کا ہونا ضروری ہے۔ لیکن ہم ایک قدم اور آگے بڑھ سکتے ہیں ہم کہہ سکتے ہیں جو بھی کچھ ہے اس کو عمل ارتقا کے مطابق ہونا چاہئے، اور بے ضابطہ تغیر کے مطابق نہونا چاہیئے۔ اگر ایک قسم کے جاندار کا دوسرے جاندار سے ارتقا ہوا ہے، تو تجویز کے اندر ایک قسم کا اتحاد ہونا چاہئے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ دونوں میں اختلاف ہو۔ بعض اساسی خواص دونوں کے اندر ہوتے ہیں اسی طرح جب ایک ضابطہ قانون کا سادہ ضابطہ سے ارتقا ہوتا ہے تو آخرالذکر اگرچہ مافیہ کے اعتبار سے سادہ اور استعمال کے اعتبار سے زیادہ متنوع ہوتا ہے، مگر اس کے اندر ایسے ابتدائی اصول ضرور ہوتے ہیں، جو پہلے کے اندر بھی تھے اور یہ ان کو منسوخ کرنے کے بجائے ان کی تعمیم کرکے ان کو وسعت دیتا ہے۔ جو اطعف میں اگر غیبت نہیں تو ایک تسلسل ضرور ہوتا ہے۔ ایک نوبت پر ایک قسم کا کردار پسندیدہ خیال کیا جاتا ہے اس سے آئندہ نوبت پر جو کردار پسندیدہ خیال کیا جائیگا، وہ اس سے بالکل مختلف نہیں ہوسکتا، بلکہ اسی سلسلے کے اندر ہوگا۔ اس لئے اگرچہ ہم اپنے معیار کو بلند کرسکتے ہیں اور ایک زمانہ کے اچھے آدمی کو نسبتہً بلند مرتبہ پر اوسط یا اوسط سے کم خیال کرسکتے ہیں، مگر اس معیار کو جسے ہم چھوڑ چکے ہیں اس حد تک پسندیدہ کبھی سمجھ سکتے ہیں کہ اس کے نسبتی احکام کے متعلق یہ خیال کریں کہ یہ ہمیشہ صحیح ہوتے تھے۔ جن اوصاف کو مستحسن خیال کیا گیا ہے، وہ ناپسندیدہ

اوصاف سے ہر اعتبار سے بہتر ہوتے ہیں۔ اگرچہ جن اوصاف کا زمانہ اس وقت طالب ہے، اس کے لئے اس وقت کے اعلیٰ ترین اوصاف بھی کام نہ دیں۔ لیکن اصول کی وضاحت اخلاق کی ایک اور خصوصیت سے ہوتی ہے جو تاریخی نقطۂ نظر سے بہت زیادہ اہم معلوم ہوتی ہے؛

اخلاق داخلی ہونیکی حیثیت سے

۱۶۔ ایک اصول کو واضح طور پر بیان کر دینا کل عظیم الشان اخلاقی انقلابات کی خصوصیت معلوم ہوتا ہے۔ اس امر کا تسلیم کر لینا بالکل انکشاف کی حیثیت رکھتا ہے اور اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نقطہ نمایاں ہو گیا ہے، جہاں کہ پہلے بار اخلاقی ضابطہ اور ضابطوں سے بالکل علیحدہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے، کہ اخلاق داخلی ہوتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقی قانون کو اس شکل میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ "ایسے بنو"، نہ کہ "ایسا کرو"۔ کسی اصول کے اس شکل میں بیان کرنے کے امکان کو اس امر کے لئے فیصلہ کن سمجھ سکتے ہیں، کہ آیا اس کے اندر بین اخلاقی خصوصیت موجود ہے یا نہیں ہے۔ مذہب عیسوی نے اس تعلیم کو اہمیت دی کہ صحیح اخلاقی قانون "قتل نہ کرو" نہیں کہتا بلکہ اس کے بجائے یہ کہتا ہے کہ "نفرت نہ کرو"۔ قدیم زمانہ کے لوگ زناکاری کی ممانعت کرتے تھے۔ اخلاقی متفنن ہوس پرستی کی ممانعت کرتا ہے۔ اور اخلاقی معلم کی حیثیت سے اس کی عظمت صرف اس بات سے ظاہر ہوتی ہے کہ وہ اس خیال کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ یہ بات آسانی کے ساتھ ثابت کیجا سکتی ہے کہ یہی تعلیم مختلف اشکال میں اور مختلف زمانوں میں شدت کے ساتھ دنیا میں دیگر اخلاقی مذہبی اصطلاحات کے ساتھ وابستہ رہی ہے؛

۱۷۔ تغیر سے کیا ظاہر ہوتا ہے؟ کردار کو حالات اور سیرت کا ایک وظیفہ یا فعل قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ داخلی علائق کو خارجی علائق کے مطابق کرنا ہی زندگی کی اصل تعریف ہے۔ لہذا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کردار کے متعلق ہر قانون اپنے ساتھ سیرت کے متعلق بھی ایک اصول رکھتا ہے اور اسی طرح سیرت کے متعلق ہر قانون اپنے ساتھ کردار کے متعلق ایک

اصول رکھتا ہے۔ ایک شخص کے احساسات کو باضابطہ کردو یا اعمال کو ایک کے باضابطہ کرنے سے دوسرا لازمی طور پر متاثر ہوتا ہے۔ اگر تم ایک شخص کو اس بات پر آمادہ کردو، کہ وہ اپنے بھائی سے نفرت نہ کرے، تو تم دیکھو گے کہ وہ اس کو آسانی کے ساتھ قتل بھی نہ کریگا اور اگر تم اسکو اس بات پر آمادہ کردو، کہ وہ اس کے قتل سے باز رہے، تو تم لازمی طور پر ایک حد تک اس کی نفرت کو محدود کرلیتے ہو۔ چونکہ غیر مہذب ذہن کے لئے موضوعی تعریف کی نسبت معروضی تعریف کا قبول کرنا سہل ہوتا ہے، اس لئے ابتدائی قسم کا اصول اسی قسم کی شکل اختیار کرتا ہے۔ اور سیرت کے اوصاف کو طریق کردار متعین کرکے بالواسطہ متعین کرتا ہے۔

۱۸۔ اس امتیاز کے قائم کرنے کی اہمیت کہاں معلوم ہوتی ہے؟ اگر احساس کی ہر شکل کردار کی ایک متعین شکل کے مطابق ہوتی ہے، تو دونوں اصول ایک دوسرے کو ظاہر کرینگے۔ بعض ایسی حالتیں بیان کی جاسکتی ہیں، جن میں یہ تقریباً صحیح ہوتا ہے۔ کم از کم یہ اشتہاؤں کے متعلق تو صادق آتا ہے جو عقلی جذبات سے علحدہ ہوتی ہیں۔ کیونکہ ہر اشتہا کے مطابق ایک جسمی عضو ہوتا ہے مگر طریق احساس و طریق عمل ایک دوسرے کو ظاہر کرتے ہیں۔ پیاس کے باضابطہ کرنے کے یہ معنی ہیں کہ پینے کو باضابطہ کیا جارہا ہے۔ لیکن یہ اصول اس وقت صحیح نہیں ہوتا جب ہم ایسے جذبات سے بحث کرتے ہیں، جن کا اخراج کسی مقررہ یا تنگ راستے سے نہیں ہوتا اگر میں کسی عمل کے محض خارجی خصوصیات کے ذریعہ سے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہوں، یعنی محض ان اوصاف کے ذریعہ سے متعین کرنے کی کوشش کرتا ہوں، جن کے اوراک سے میں ایسی دنیا کے وجود کی شناخت کرتا ہوں، جو مجھ سے خارج ہے تو مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مطابقت باقی نہیں رہ سکتی۔ ہر ایسا فعل جس پر تعریف صادق آسکتی ہے نہایت ہی مختلف قسم کے محرکات پر مبنی ہوسکتا ہے اور ایک ہی محرک بہت سے مختلف افعال کا باعث ہوسکتا ہے۔ قتل سے عموماً نفرت کا اظہار ہوتا ہے، مگر بعض صورتوں میں ممکن ہے، میں قتل بر بنائے فریضہ کروں ممکن ہے میں

روپیہ کی خواہش کی بنا پر اس کا مرتکب ہوں، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میں مقتول کی محبت کی وجہ سے اس کو قتل کر ڈالوں، مثلاً جب میں اس کو اسکی مصیبت دور کرنے کے لئے قتل کرتا ہوں۔ اس لئے اگرچہ قتل کی ممانعت عام طور پر ان افعال سے بھی باز رکھتی ہے، جن کا نفرت باعث ہوتی ہے۔ مگر دونوں قسم کی ممانعتوں میں اکثر حالات میں بیحد فرق ہوتا ہے۔ اگر میں ان تمام حرکات کی ممانعت کرنا چاہوں جو نفرت کی بنا پر ہوتی ہیں، تو داخلی خصوصیت کی بنا پر جو تعریف ہوگی، وہ سادہ اور جامع ہوگی۔ حالانکہ دوسری قسم کی تعریف غیر محدود پیچیدہ اور کم و بیش ہمیشہ ناقص ہوگی۔ میں ممانعت قتل کو ذرا نرم کر سکتا ہوں، اس طور پر کہ اس کو جزئی حالتوں میں روا رکھوں۔ مثلاً جنگ کی حالت میں۔ اور کچھ ایسی ذیلی ممانعتیں بھی کر دوں جس سے نفرت کے ظاہر کرنے کے اور ذرائع کا بھی امکان نہ رہے۔ مثلاً ہتک یا ایسے حالات کا پیدا کرنا جو بالواسطہ زندگی کے لئے مضر ہوں۔ مگر اس سب کے باوجود ان تمام صورتوں سے جمع کرنے کی کوشش جن میں ایک شخص اپنے ہمسائے کو نقصان پہنچا سکتا ہے محض بے سود ہوگی۔ ان دو طریقوں کے مابین جو فرق ہے وہ اس فرق کے مشابہ ہے، جو ایک مقررہ مرکز سے ایک مقررہ خط کو گردش دیکر دائرہ بنانے اور ایک دائرے کی شکل اس طرح بنانے میں ہے کہ خارجی نقاط سے دائرے کھینچے جائیں جو ایک دوسرے کو اس طرح سے قطع کریں جس سے کم و بیش دائرے کا محیط ظاہر ہو۔ مختصر یہ کہ اگر میں اس قسم کے تمام کردار کی ممانعت کرنا چاہوں، جو ایک خاص قسم کی رجحان کا نتیجہ ہوتا ہے، تو میں ایسا فوراً اس رجحان کی ممانعت کر کے کر سکتا ہوں اور اس حالت میں جب میں نئی قسم کے افعال اس عام اصول کے تحت لاتا ہوں، تو اصول کردار سادہ ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر میں دوسرا طریقہ اختیار کرتا ہوں اور اسی کردار کی خارجی خصوصیات کے بیان کرنے کی کوشش کرتا ہوں تو یہ پیچیدہ ہوتا چلا جاتا ہے۔

۱۹۔ اب کردار کے ہر اصول کے لئے اصول سیرت لازمی ہے۔

چونکہ ہمارے مفروضہ کے مطابق، عمل کا تعین ہمیشہ لذت والم سے ہوتا ہے، اس لئے ایک یکساں و غیر متغیر اصول مجوزہ کردار کے متعلق ایک یکساں احساس ظاہر کرتا ہے۔ اصول عمل عام طور پر فاعل کے احساسات کے اعتبار اشیاء کا ایک اصطفاف ظاہر کرتے ہیں اور اس طرح سے ابتدائی اصولوں کی بنا اس کی ابتدائی حسیتوں کے مشابہ ہوتی ہے۔ اور اس میں وحدت تنظیم سے ہمنوائی پیدا ہوتی ہے، جو ان حسیتوں سے بنتی ہے۔ ان ابتدائی اصولوں میں یہ خصوصیت ہونی چاہئے کہ ان کو سیرت کے اصولوں کی حیثیت سے بیان کیا جا سکے۔ اور اس وجہ سے جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ ان کو صحیح طور پر خارجی کردار کے قانون کی حیثیت سے بیان نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایک انسان کو فاعل کی حیثیت سے محض ایک منتظم مجموعہ احساسات ہی خیال کر سکتے ہیں محرک اصلی میں احساسات کے علاوہ اور معطیات نہیں ہو سکتے۔ کائنات پر صرف اس وقت غور ہوتا ہے، جب احساس کی بعض داخلی شرائط متعین کرنی ہوتی ہیں، حالانکہ سیرت داخلی شرائط کا مظہر ہوتی ہے اب کسی مقررہ حالت میں کردار اس میں شک نہیں خاص محرک پر مبنی ہوتا ہے جو خارج سے سیرت پر واقع ہوتا ہے یہ جاننے کے لئے کہ سیرت کیونکر عمل کرتی ہے ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہوتا ہے کہ کونسے اثرات کام کر رہے ہیں۔ ہم کو آلہ کو بھی سمجھنا چاہئے اور ہمیں یہ بھی جاننا چاہئے کہ خارجی عامل کی حرکات کونسی ہیں۔ لیکن عام اصول کے حاصل کرنے کے لئے ہم اس کو ان تمام جزوی حوادث سے منتزع کرلیتے ہیں۔ اور ان میں سے صرف ان کو اخذ کر لیتے ہیں، جو اہم ہوتے ہیں۔ ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ خود آلہ کی ساخت سے قطع نظر ان شرائط کے جو خارج سے عائد ہوتی ہیں کونسی شرائط عائد ہوتی ہیں۔ مگر اس کے معنی صرف ان خارجی حالات کا لحاظ کرنے کے ہیں جو غیر متغیر ہوتے ہیں اور جن کا وجود اس وقت فرض ہو جاتا ہے، جب ہم عامل کا وجود فرض کر لیتے ہیں۔ عضویہ ایک غیر متغیر اور عام شرط کی حیثیت سے ماحول کو ظاہر کرتا ہے۔ جس کا

کوئی واضح حوالہ دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر زندگی کے لئے سانس لینا ضروری ہے، تو ہوا بھی ضروری ہوگی۔ مگر میں تنفس کے قوانین، اس کا دوسرے اعمال و افعال سے تعلق، اور عضوی توازن میں اس کی حیثیت کا تعین اس مضمر شرط کے حوالے کے بغیر کرسکتا ہوں۔ اسی طرح سے ایک نفسیاتی انسان کو بعض ابتدائی جذبات کا مرکب خیال کرسکتا ہے۔ اور جس طرح سے کہ اس کی سیرت میں ان میں باہم تعلق ہوتا ہے، اس کو ان خارجی شرائط کے حوالے کے بغیر، جو ایسی ذات کے وجود کے لئے ناگزیر ہیں بیان کرسکتا ہے اسی طرح سے جو عام اصول مقرر ہوتے ہیں وہ ہر جزوی فعل اور اس کے طریق عمل میں مضمر ہوتے ہیں، اور ہر حالت اس خاص مہیج پر مبنی ہوتی ہے جو عمل کرتا ہے۔ لیکن خود اصولوں میں کسی خارجی واقعہ کا مسلمہ نہیں ہوسکتا۔ خاص حالتوں میں جہاں کوئی خاص احساس مستلزم رکھتا ہے اصول کے بیان کرنے کے دونوں طریقوں میں باہم تبادلہ ہوسکتا ہے۔ لیکن چونکہ عام حالت میں کوئی مساوی صورت موجود نہیں ہے اس لئے ہمیں خود اصول کو بیان کرنا چاہیئے کیونکہ یہی صورت ممکن ہے یعنی اس کو اصول سیرت کے طور بیان کرنا چاہیئے اور چونکہ جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں، اخلاق کا تعلق ان عام اصولوں سے ہے اس لئے اخلاقی قانون کے بیان کرنیکی صورت ہونی چاہیئے کہ اس کو اصول سیرت کے طور پر بیان کیا جائے؛

۲۰۔ اس بات کو ایک اور امر پر غور کرکے زیادہ واضح کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہم افعال کی کسی خاص قسم پر غور کریں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اصلی محرک جبلت یا صورت احساس ایسی شے ہوگی کہ اگر یہ موجود ہو تو فعل وقوع میں آجائے، یا اگر فعل واقع ہوجائے تو اس کا وقوع میں آنا لازمی ہو۔ ہم کہہ سکتے ہیں (بلا لحاظ ممکنہ مستثنیات کے) کہ بھوک خاص حالات کے تحت کھانے کو مستلزم ہوتی ہے اور اسی طرح سے ان حالات میں خوراک کا کھا لینا بھوک کو ظاہر کرتا ہے۔ نیز یہ کہ اگر بعض حالتیں ہمیشہ ایک خواہش کو پیدا کریں، تو اب حالتیں بھی اگر اور اسباب خواہش کو عمل میں آنے سے باز رکھیں۔ اگر بھوک ہمیشہ بعض

حالات سے پیدا ہوا کرے تو اگرچہ اور ملحوظات کی بنا پر یہ خواہش عمل میں نہ آسکے یعنی انسان مثلاً زہر کے اندیشے سے کھانا نہ کھائے جو یہ بھی محرک داخلی ہوگا۔ ایسی صورت میں ارادہ نہیں ہوتا بلکہ اس کے بجائے خفیف سا سیلان ہوتا ہے۔ دوسری طرف جب کردار کی محض کسی ایسی بعیدی نتیجہ کے لئے ضرورت ہوتی ہے، جو ممکن ہے موجود ہو، اور ممکن ہے نہو۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جب نتیجہ کا پہلے سے خیال نہیں ہوتا تو اس کی خواہش بھی نہیں ہوتی تو محرک خارجی ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں تغیر حالات سے محرک مغلوب ہی نہیں ہو جاتا بلکہ بالکل فنا ہو جاتا ہے، اور ظاہری غایت صرف کسی آئندہ غایت کے وسیلہ کے طور پر مفید ثابت ہوتی ہے ؛

(۲)۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں، کہ کردار کی ایسی بہت سی قسمیں ہوتی ہیں، جن کا کوئی داخلی محرک نہیں ہوتا۔ یہ بات اس تمام کردار پر صادق آتی ہے، جس کی تعریف محض خارجی اصطلاحات میں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ میں ایسی اصطلاحوں سے صرف ایسی چیزیں سمجھ سکتا ہوں، جن کا براہ راست جذبات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا یا بہ الفاظ دیگر جن کا تعلق شے کے محض ریاضیاتی علائق سے ہوتا ہے۔ یں مغرب کی بجائے مشرق کی طرف اوپر کے بجائے نیچے کی طرف دیکھنے کا یا مثلث کے دو ضلعوں کا چکر کرنے کے بجائے ایک ضلع پر سے گذر جانے کا کوئی داخلی محرک نہیں رکھتا۔ عضویاتی تمام مظاہر پر اس نقطہ سے غور کرتا ہے، اور ان کا محض زمان و مکان کی تغیرات کے حوالہ سے اصطفاف کرتا ہے۔ لیکن جب ہم کردار کے متعلق گفتگو کرتے ہوں، تو ظاہر ہے کہ اس طرح سے جو اصول مرتب ہونگے، ان سے ہمکو صرف اس حد تک دلچسپی ہوگی، جس حد تک ان کو ہمارے جذبات و احساسات استقبال کر سکتے ہیں۔ یہ ہم کو اس امر کا اندازہ کرلنے کے قابل بناتے ہیں کہ کردار کے نتائج کیا ہونگے، اور جب ہم ان کے ذریعہ سے کردار کے نتائج کا اندازہ کرنا چاہتے ہیں، تو یہ ان کے کل معنی کو ظاہر کر دیتے ہیں۔ یہ علم کے مثلث کے دو ضلعے تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں بجائے خود کوئی دلچسپی نہیں

رکھتا۔ لیکن جب مجھے کسی خاص مقام تک پہنچنے میں جلدی ہوتی ہے، یا اس تک بہت زیادہ جلد پہنچنا نہیں چاہتا، تو اس حالت میں اس میں شک نہیں کہ یہ اس طریقہ کو متعین کریگا، جس کے مطابق میرے جذبات میرے کردار کا محرک ہونگے؛

۲۲۔ لیکن عام حالت میں یہ بیان مختلف ہوگا۔ ممکن ہے کردار کی ایک خاص قسم خوشگوار یا تکلیف دہ ہو، اور اس سے کسی قسم کے کردار کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ اب ہم عام طور پر ایک خاص کردار کے متعلق جس کا تعین ایک حد تک خارجی ملحوظات سے ہوتا ہو، کہہ سکتے ہیں کہ اس کو کم و بیش کسی داخلی محرک کے مطابق ہونا چاہیئے۔ ممکن ہے ایسا ہو کہ اس مفروضہ کے مطابق صرف ایک ہی قسم کا کردار مستحسن ہو کہ فاعل کو بعض محرکات ہو سکتے ہیں۔ یعنی اگر ہم میں ایک خاص قسم کی سیرت ہے، تو ہم مفروضہ طریق پر عمل کر سکیں گے۔ مگر عموماً یہ بھی صحیح ہوگا کہ ایک ہی کردار دوسرے محرکات کی بنا پر بھی عمل میں آسکیگا جس کے معنی یہ ہوئے کہ ہم کردار سے محرک یقین کے ساتھ اخذ نہیں کر سکتے۔ اور اس کے علاوہ عموماً یہ بھی صحیح ہوگا، کہ کردار کا استحسان ایسے حالات پر بھی مبنی ہوتا ہے، جو اصول کے اندر ظاہر نہیں ہوتے۔ یعنی اس میں کوئی صحیح معنی میں داخلی محرک نہیں ہوتا۔ پس اگر پہلی مثال کا اعادہ کیا جائے تو بعض افعال مہربانی و کرم کی بنا پر وقوع میں آتے ہیں۔ جب تک مجھ پر جذبہ رحم و کرم غالب ہے، میں کسی کو قتل نہ کرونگا۔ مگر قتل سے احتراز اور بہت سے محرکوں کی بنا پر بھی ہو سکتا ہے، مثلاً پھانسی کا خوف اور بعض شاذ حالتوں میں ممکن ہے رحم قتل کا محرک ہو۔ اس کا ذکر کرنا تو محض سابقہ دعوے کے اعادہ کرنے کے مساوی ہے کہ داخلی اور خارجی ضابطوں کو کلیتہً ایک دوسرے کے مطابق نہیں کیا جا سکتا؛

۲۳۔ ہم یہ سوال کر سکتے ہیں، کردار کا کوئی خارجی اصول ممکن ہی کیونکر ہوتا ہے؟ کیونکہ اگر ہر طرح کے کردار کا باعث احساس ہوتا ہے اور یکسانی کردار یکسانی احساس کو ظاہر کرتی ہے حالانکہ خارجی یکسانی عملی طور پر صرف داخلی تغیر سے حاصل ہو سکتی ہو اور خارجی تغیر داخلی یکسانی سے حاصل ہو سکتا

ہو تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ کوئی خارجی اصول کردار کے حقیقی اصول کو ظاہر نہیں کر سکتا۔ ایک اعتبار سے تو یہ قطعاً صحیح ہے۔ یعنی کوئی ایسا اصول نہیں ہے جس پر انسان ہر قسم کے حالات میں اور مخالف محرکات کے باوجود بھی عمل پیرا ہو۔ اس کے معنی صرف یہ تسلیم کرنے کے ہیں کہ ارادے کی قوت محدود ہوتی ہے۔ یہ محض اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ ایک اصول پر کاربند ہونے میں جو محرک مضمر ہوتے ہیں، ان پر اور محرک غالب آسکتے ہیں۔ اصول ممکن ہے اب بھی ایک قوت عاملہ کی حیثیت رکھے، اگرچہ تنہا یہی قوت یا قوت غالب نہ ہو مگر سوال یہ ہے کہ کوئی خارجی اصول کس طرح سے یکساں خواہش کو ظاہر کر سکتا ہے۔ اور اگر نہیں تو اس کو ایک مستقل و پائیدار اثر کہاں سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اولاً تو اس قسم کے اصول کی کاربندی ممکن ہے، عادت بنجائے۔ عادت کی خصوصیت یہ ہوتی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، کہ میں ایک خاص طرح پر خاص اشارات پر عمل کرتا ہوں، اور اس کے لئے اس کے اندر جو احساسات ہوتے ہیں، ان تمام کا احیاء کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگر مجھے گھنٹی بجنے پر ناشتہ کے لئے اٹھنے کی عادت ہو تو میں گھنٹی بجنے پر جس کو میں ناشتہ کی تیاری کی علامت خیال کرتا ہوں اُٹھ سکتا ہوں۔ مگر مجھے یہ فرض کرنا پڑے گا، کہ اس حالت میں علم کم و بیش بالقوہ قسم کا ہے۔ یعنی اگر میں غور کروں، اور ایک خاص علامت کے متعلق تمام خیالات کو واضح شعور کے اندر لانا چاہوں، تو لا سکتا ہوں۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اصول پر کاربندی اور اس سے بھی زیادہ اس سے انحراف محض اس واقعہ کی بناء پر ہو سکتا ہے، کہ میں ایک غیر معقول اور غیر مستقل جاندار ہوں۔ درحقیقت اس کے یہ معنی ہیں (جیسا کہ ہم کو پہلے معلوم ہو چکا ہے) کہ ممکن ہے مختلف اوقات میں میری سیرت مختلف ہوتی ہو، اور شاید میں ایسے مجموعہ احساسات کو جن کو میں عموماً یہیں نسبتہً سطحی خیال کیا کرتا تھا، ایسے احساسات پر غالب آجانے دوں جو عموماً سب

سے زیادہ قوی ہوا کرتے تھے۔ لیکن میں اس امر پر کافی گفتگو کر چکا ہوں، جو اس میں شک نہیں کہ فعل کی معقولیت کے متعلق عام مسئلہ کا ایک جزو ہے۔ جس حد تک میں معقول ہوتا ہوں، اس قسم کی بے قاعدگی رفع ہو جاتی ہے۔ اور میں ایک ہی قسم کی حالات میں ایک ہی قسم کے محرکات کا تابع ہوتا ہوں اور جن حالتوں پر اصول منطبق نہیں ہوتے وہاں میں ان کو عائد نہیں کرتا ؛

۲۴۔ فرض کرو کہ میں اس معنی میں معقول طور پر عمل کرتا ہوں کہ میں ہمیشہ ایک ہی طرح کے اصول سے حکم لگاتا ہوں، یا ایک ہی قسم کے احساسات ہمیشہ میرے محرک ہوتے ہیں، جن کے اندر میں نے ہمنوائی پیدا کر لی ہے اور جن پر مجھ کو قابو حاصل ہو گیا ہے جس کی وجہ سے ایک اصول فی الحقیقت ایک ہی احساس کے مطابق ہوتا ہے۔ اس صورت میں میں اصول کو اس طرح سے قبول کر سکتا ہوں کہ یہ معمولی حالات میں بھی ایک قسم کا ظن غالب پیدا کرتا ہے یہ بات بطور علامت کے کام دیتی ہے، کہ واقعات ایسے ہیں جو مجھے ایک خاص طریق پر عمل کرا سکیں گے۔ مثلاً قتل سے مجھے اس وجہ سے نفرت ہو، کہ میں ایذا رسانی کو برا سمجھتا ہوں۔ یہ ایک قسم کے افعال کا داخلی محرک ہے، جس کا اس کے مطابق کسی خارجی متلازم سے تعین نہیں ہو سکتا۔ تاہم یہ مجھ میں قتل کے خلاف ایک قوی رجحان پیدا کرتا ہے کیونکہ تقریباً تمام حالتوں میں قتل ایذا رسانی کا باعث ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر میں ایک آدمی کو دیکھوں، اور اس کے متعلق مجھے اس کے علاوہ اور کچھ نہ معلوم ہو کہ یہ انسان ہے، تو میں اس کے قتل سے پرہیز کرونگا۔ نیز یہ کہ جب تک اس رجحان کے خلاف ایسی شہادت نہ ہو، کہ مار ڈالنے سے الم میں کمی ہوگی، تو اس وقت تک میں قتل سے پرہیز ہی کرونگا۔ اگر مجھے یہ یقین ہو کہ مار ڈالنے سے الم میں کمی ہوگی تو ایسی حالت میں میں مارونگا۔ بشرطیکہ اپنے ہمسایوں کے متعلق ایذا رسانی سے نفرت میرے کردار کا اصلی و داخلی محرک ہوگا۔ اس مفروضہ کے مطابق کردار کا عام اصول افتراضی ہے۔ اگرچہ اس کی شرائط کو واضح طور پر بیان نہیں کیا جا سکتا ؛

۲۵۔ نیز یہ کہ اصول کو خارجی محرک کی بنا پر بھی قبول کیا جا سکتا ہے۔ یعنی ایسے محرک کی بنا پر جو اس کردار کی تعریف میں داخل نہیں ہے جس کا حکم دیا گیا ہے۔ یا جس کی ممانعت کی گئی ہے اس میں شک نہیں کہ یہ اس حالت میں ہوتا ہے جہاں اصول کو خود اس کی خاطر نہیں بلکہ اس مقتدر کے لحاظ کی بنا پر قبول کیا جاتا ہے، جو اس کو نافذ کرتا ہے۔ ایسی حالت میں مجھے قتل سے تو کوئی خاص نفرت نہیں ہے، بلکہ ایسے نتیجہ کا البتہ خیال ہے جو اس کے ساتھ ہمیشہ لازمی طور پر بھی نہیں ہوتا۔ ممکن ہے میں قتل سے اس وجہ سے گریز کروں کہ اس کی وجہ سے پھانسی ہو جاتی ہے یا جہنم کا راستہ دیکھنا پڑتا ہے۔ اگر مجھے اس امر کا یقین ہو جائے کہ میں دار و رسن سے بچ جاؤنگا، یا مجھے آخرت میں نجات حاصل ہو جائیگی، تو ممکن ہے میں قتل پر بالکل آمادہ ہو جاؤں۔ یہ اس میں شک نہیں کہ عملاً یہ مثال نہایت اہم ہوتی ہے۔ مقنن کردار کا اسکے خارجی مظاہر کے لحاظ سے اصطفاف کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ لہذا وہ ان ملحوظات کا پابند ہوتا ہے جن کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ کسی ایسے جذبہ کے جیسے کہ نفرت ہے، ممکن مظاہر کی مخالفت نہیں کرسکتا وہ صرف ان مظاہر کی مخالفت کرسکتا ہے، جن سے بعض بیّن وظاہر نتائج رونما ہوتے ہیں۔ اس کا ضابطہ کتنا ہی مکمل کیوں نہو، مگر ایسی لاتعداد صورتیں پھر بھی باقی رہینگی جن کے مطابق ایک شخص جس کو اس کی سیرت ممنوعہ راستہ اختیار کرنے پر آمادہ کرتی ہے، اپنے جذبات کو بالواسطہ ذرائع سے تشفی دے سکتا ہے۔ اور جہاں معلم اخلاق یا معلم مذہب کو تمثیل کی بنا پر دھوکہ ہوتا ہے۔ اور وہ جذبہ کی ممانعت کرنے کے بجائے کردار کی تمام اشکال کا اصطفاف کرنا چاہتا ہے، جن کے متعلق اس جذبے کے باعث ہونے کا شبہ ہوتا تو وہ اسی دشواری میں پھنس جاتا ہے، وہ ایسی شے کی اجازت دیتا ہے، جس کی وہ ممانعت نہیں کرتا، اور اس طرح نیکی کے بجائے ریا و فریب کی پیدائش کا باعث ہو جانے کے خطرے میں پڑ جاتا ہے، اور اس کی مثال ایسی ہوتی ہے کہ وہ منبع سے چشمہ کو روکنے کے بجائے چھلنی کے چند سوراخ بند کرتا ہے۔

یہاں ہم پر وہ نہایت ہی اہم راز منکشف ہوتا ہے، جو تمام اعلیٰ درجہ کے اخلاقی معلم دوسرے قسم کے طرز بیان سے منسوب کرتے آئے ہیں ؛

۲۶۔ لہذا ہم ان حلقوں کی تعریف کر سکتے ہیں جن تک کہ اصول (ان میں خارجی حوالہ ہو یا نہو) محدود ہوتے ہیں۔ جب تک کوئی خارجی عنصر ضابطے کے اندر موجود ہوتا ہے، اس وقت تک اس کو عضویہ کا نہیں بلکہ عضو کا ضابطہ ہونا چاہیئے، جو خاص حالات و شرائط کے تحت عائد ہو سکتا ہے، اور انسان سے اس کے داخلی محرکات ہی کے سلسلہ میں تعلق نہیں رکھتا۔ کیونکہ اگر احترام قانون درحقیقت مدعی اقتدار کے احترام کی ایک صورت ہوتی ہے، تو یہ اقتدار خود ابتدائی جبلتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، جو خاص حالات میں عمل کرتی ہیں، اور جنکا تعین اس قسم کے خواص سے ہوتا ہے، جس کی یہ متغیرہ حالت ہوتی ہے۔ لہذا کردار کا ایسا قانون جو بظاہر یا بہ باطن کسی اصول اقتدار پر مبنی ہوتا ہے، اس کو اپنی نوعیت کے اعتبار سے نتیجے کے ایک خاصہ کی تعریف و تحدید نہ کرنی چاہیئے، بلکہ کسی خاص نتیجہ کی، جس کا تعین خارجی حالات سے ہوتا ہے، اور جو موقع بموقع متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ اگر ہم کسی ایسے اصول کی مثال لیں، جو محرک و کردار کے کلیتہً مطابق نہوتا ہو، تو یہ کردار کا صرف شرطی اصول ہو سکتا ہے، ایسا اصول جس کی شرائط فاعل کے وجود کے اندر مضمر نہیں ہیں، بلکہ کسی خاص مجموعہ واقعات کے اندر مضمر ہیں جو ان شرائط کے غیر متغیر ہونے کے باوجود متغیر ہو سکتے ہیں۔ بہر حال اصول سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عمل کسی نہ کسی ایسے معیار کے مطابق ہوتا ہے، جس سے ہم موجودہ حالت کا اصطفاف کرتے ہیں کسی نہ کسی قسم کے معیار کا ہونا اس میں شک نہیں کہ ہر قسم کے کردار کے لیئے ضروری ہے، کیونکہ ہر قسم کا کردار خارجی حالات کے کسی نہ کسی مجموعہ کو مستلزم ہوتا ہے۔ اب یہ کہ اگر معیار سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ صورت حال اسی قسم کی ہے جس کے ساتھ ایک خاص قسم کا احساس وابستہ ہے، تو ہمیشہ ایسے اوقات پیش آتے رہتے ہیں، جب یہ کام دینے سے قاصر رہتا ہے۔ اگر عادت یا ہے توجہی کی بنا پر ہم اسی معیار کے مطابق عمل کرتے ہیں، تو ہمارا عمل متناقص ہو جاتا ہے

اگر ہم کو پوری طرح اس امر کا احساس ہو کہ ہم کیا کر رہے ہیں، اور ایک ہی قسم کے اصول ہماری رہبری کرتے ہوں تو ہم اس پر عمل نہ کریں گے۔ لہذا ایک باقاعدہ اصول سے قانون سیرت حاصل نہیں ہوتا، بلکہ صرف اس حد تک سیرت کا قانون ہوتا ہے جس حد تک کہ یہ بعض خاص اور ممکن تغیر حالات سے متاثر ہوتی ہے۔ اگر معیار اسی قسم کے عمل کی طرف اشارہ کرتا ہو جس کی کسی صاحب اقتدار نے ممانعت کی ہو، تو ہم یہ سوال نہیں کرتے کہ آیا خود اصطفاف کسی قابل فہم اصول پر مبنی ہے۔ یا اس اصطفاف کے علاوہ بھی کسی شے کو ظاہر کرتا ہے جو خارجی خصوصیات سے ہوتا ہے جو کچھ قانون تجویز کرتا ہے اس کے ماننے میں ہم حق بجانب ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ اصطفاف جس کو قانون نے فرض کیا تھا اور نقاط نظر سے متناقض ہو۔ اس حالت میں حقیقی اصول کی صورت یہ ہوتی ہے کہ "اس طرح سے عمل کرو جس طرح سے تمھیں کوئی عمل کرنے کا حکم دیتا ہے"، اور چونکہ یہاں بھی تفصیل کی جبلت ان خاص حالات پر مبنی ہوتی ہے، جن میں صاحب اقتدار قوت کا نشوونما ہوا ہے، اور ابتدائی جبلتوں کا ایک نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ ایسا اصول جس سے یہ جبلتیں اخذ ہو سکتی ہوں اس لئے یہاں بھی ہمارے پاس سیرت کا ایسا اصول ہے، جو خاص حالات سے عالم وجود میں آتا ہے نہ کہ ایسا جو سیرت کے عضوی علائق کے مطابق ہے۔ لہذا خارجی قانون جو بھی ہو، محض اس سے قانون سیرت حاصل نہیں ہو سکتا، اور دوسری طرف عضوی قانون کو ان تمام جزئی صورتوں سے ماوراء ہونا چاہئے، اگرچہ ان میں سے بعض کتنی ہی عام کیوں نہ ہوں۔ اخلاقی قانون معاشری تسبیح کا قانون ہونے کی حیثیت سے، جس کا سیرت کی ترقی سے تعلق ہے، جو معاشری عضویہ کی داخلی خصوصیات کی بنا پر بقدرہ خارجی حالات کی موجودگی میں ہوتی ہے صحیح طور پر صرف ایسے الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے جن میں کوئی خارجی

حوالہ نہ ہو؛

۲۷۔ پس وہ عمل جس کے ذریعہ سے اخلاقی قانون (یا انسانوں کے کردار کا قانون، جن پر محض اس طرح سے نظر ڈالی جاتی ہے، کہ یہ ملکر معاشری نسیج کو عالم وجود میں لاتے ہیں، کیونکہ اگرچہ اس قانون میں اخلاقی قانون شامل ہے مگر یہ اس کے مطابق نہیں ہے) کا نشو ونما ہوتا ہے ایک عمل تعمیم ہے، یہ ایک وسیع استقرار کے مطابق ہے جس کو نسل ایک منظم جماعت ہونے کے اعتبار سے عمل میں لاتی ہے۔ یہ بعض ابتدائی جبلتوں کا تدریجی انشراح ہوتا ہے اور ان کی قیمت اور باہمی علائق جزئی مظاہر کی پیچیدگی سے واضح ہوکر ادراک میں آتے ہیں۔ یہ عمل اس وجہ سے اور پیچیدہ ہوتا ہے، کہ اس سے جذبات اور کل سیرت کا تغیر اور سادہ عقلی عمل متفرشح ہوتے ہیں بعض اقسام کردار بری معلوم ہوتی ہیں۔ یعنی ان کو اشخاص متعلقہ کسی نہ کسی وجہ سے ناپسند کرنے لگتے ہیں۔ معاشرہ ان کا اسی طرح سے استیصال کرنا چاہتی ہے۔ جس طرح سے یہ خطرناک جانوروں کا استیصال کردینا چاہتی ہے۔ جس حد تک اس کو اس مہم میں کامیابی ہوتی ہے، اسی حد تک یہ ترقی کرتی ہے، جس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ وہ احساسات بھی ترقی کر رہے ہیں، جو اس قسم کے اعمال کے مخالف ہیں اور اس کے ساتھ ہی ایسی معاشری ساخت کی ترقی کو ظاہر کرتی ہے، جو موثر قیود کے عائد کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ اب اس سے جس حد تک ایک مجموعہ عواطف کی ترقی ظاہر ہوتی ہے یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ وہ عام اصول کونسا ہے جس کے مطابق یہ یا اور برے اعمال قابل نفرت ہوتے ہیں۔ جوں جوں لوگ زیادہ معقول بنتے جاتے ہیں وہ متواتر اپنے خیالات واحساسا کے مابین مقابلہ و موازنہ کرتے رہتے ہیں اس قسم کا کوئی نہ کوئی عمل ہر قسم کے باشعور فعل کے اندر ہوتا ہے۔ اسطرح سے وہ مختلف خارجی مظاہر کا احساسات متشابہہ کے اعتبار سے اصطفاف کرتے رہتے ہیں رفتہ رفتہ

یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عمل ہر دو طریق اصطفاف کے مابین انحراف کا باعث ہوتا ہے۔ ایک ہی قسم کا احساس خارجی حالات و واقعات کی ترتیب کے اعتبار سے لاتعداد طریق پر منتہیج ہوتا ہے۔ خارجی واقعات کی کسی خاص قسم کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ فلاں داخلی احساس کے مطابق ہے۔ چونکہ اصطفاف کا اصول اصلی کردار کی تمام اغراض کے لیئے ابتدائی و اولین احساسات سے مرتب ہونا چاہیئے، اس لئے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے، کردار کے سب سے زیادہ عام اصول کو سیرت کی اصطلاحات میں بیان ہونا چاہیے اور دوسرے اصول جن میں اُن عام اصولوں کا خاص صورتوں میں عمل ہوتا ہے، ان کو ان کے ماتحت سمجھنا چاہیئے۔ اور یہ پھر اس امر کے کہنے کے مساوی ہے کہ یہ عام اصول معاشری نسیج کے خواص یا عضوی نشوونما کے وہ خواص ظاہر کرتے ہیں، جو ان تمام خاص ترتیبات کی تہ میں مضمر ہوتے ہیں، جس کو نسیج کی محض ظاہری و سطحی پیداوار سمجھا جا سکتا ہے اور جن کا تعین اس کے ضروری خارجی علائق سے ہوتا ہے۔ آخر میں اس امر کا پھر اعادہ کیا جاتا ہے کہ محدود حلقہ کے اندر ان کو اس نسیج کی شرائط حیات کے بیان کے مطابق ہونا چاہیئے، جس کو یہ ظاہر کرتے ہیں ؎

۲۸۔ اس سے ایک اور معنی بھی سمجھ میں آجاتے ہیں جن میں ہم ایک اور محمول کو جس کا اکثر اخلاقی قانون پر حمل کیا جاتا ہے، سمجھ سکتے ہیں علمائے اخلاق اکثر اس کے تفوق و برتری کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اور ایسا کرنے میں بظاہر وہ ایک نہایت ہی خراب دور میں مبتلا ہو جاتے ہیں یقین تو مجھے جھوٹ بولنے کا حکم دیتا ہے، اور اخلاقی قانون مجھ پر سچ کی تاکید کرتا ہے۔ اسی حالت میں یہ کہا جاتا ہے کہ مجھے اخلاقی قانون کی تعمیل کرنی چاہیئے۔ لیکن اگر چاہیئے کے معنی صواب کے ہیں، اور صواب کے معنی اخلاقی قانون کی مطابقت کے ہیں، تو یہ صرف یہ کہنے کے مطابق ہوگا کہ مجھے وہ کرنا چاہیئے جو کچھ مجھے کرنا چاہیئے۔ اس سمجھ گی سے بچنا اس وقت تک اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے، جب تک ظاہری تفوق سے گفتگو کر رہے ہیں لیکن اگر ہم حقیقی

تفوق کا ذکر کرتے ہوں تو اس دعوے کے معنی ہو سکتے ہیں۔ یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے، کہ ہر جماعت کے ہر قانون کو کم وبیش مشروط خیال کر سکتے ہیں۔ میں ان اصولوں کی پابندی کے لئے آمادہ ہو سکتا ہوں بشرطیکہ ان کا ایک بلند تر قوت کے قوانین سے تصادم نہو۔ ایسی مملکت فرض کیجا سکتی ہے جو فی الواقع اس طرح سے اخلاقی قانون کو تسلیم کرتی ہو عملاً کوئی قانون اگر قوم کی اخلاقی حس سے متصادم ہو تو وہ نفاذ ہی نہ پاسکے۔ اب یہ کہ کسی موجودہ مملکت میں کس حد تک یہ حالت ہے، اسکے متعلق میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے قوانین کا نفاذ بہت دشوار ہوتا ہے، جو صریحاً ایک ملک کے مسلمہ اخلاق کے مخالف ہوتے ہیں۔ اور اگر کوئی مقنن یہ کہے کہ با ایں ہمہ، یہ قوانین ہیں تو یہ محض لفظی جواب ہو گا۔ حالانکہ ہم واقعات سے بحث کر رہے ہیں۔ لیکن جزئی حالتوں میں کچھ بھی ہو، مگر عام اصول بہر حال صحیح رہتا ہے۔ ایک مملکت کے قوانین مع اس کے دیگر لوازم کے معاشری واسطہ کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور عموماً مروجہ اخلاقی احساس کو ظاہر کرتے ہیں۔ علاوہ بر ایں خود اخلاقی احساس ان شرائط سے جو کہ سیاسی نظام کو متعین کرتی ہیں، نسبتہً بلند و برتر شرائط کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا ہم نہایت ہی مختصر طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ایک قوم کا اخلاق چونکہ نہایت ہی پائیدار شرائط کے تابع ہوتا ہے، اس۔ لئے اس کی اساسی خصوصیات کو ظاہر کرتا ہے، اور کردار کے ذیلی اصول اب وہ جو کچھ بھی ہوں، ان کا منبع و مبدا اس کو سمجھنا چاہئے نہ کہ ان اصول کو اس کا۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سے قانون ایسے موجود ہیں، جن کو ان لوگوں کی بڑی تعداد جو ان کے پابند ہوتے ہیں، اخلاق کے منافی سمجھتے ہیں۔ قانون اس وجہ سے اپنی قانونی حیثیت زائل نہیں کر دیتا کہ یہ اخلاق کے منافی ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس کو محض نام کا قانون رہنے کے علاوہ اور بہت کم موقع ہوتا ہے۔ اور عام طور پر صرف یہ ہونا چاہئے کہ وہ خصوصیات جو نہایت ہی گہری اور سب سے زیادہ پائیدار شرائط پر مبنی ہوتی ہیں وہ لازماً ان پر غالب آئیں جو نسبتہً

سطحی و عارضی ہوتی ہیں اگرچہ ان کے غالب آنے میں کتنی ہی دیر لگے اور اس کا عمل کتنا ہی طویل کیوں نہو۔ نیز اس قدر اور کہنا چاہیئے کہ معاشرۃ کی معیاری حالت میں ہر عام اصول کو ہر جزئی اصول میں تسلیم کیا جائیگا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایسا نتیجہ ہے جس کے ہم کو بتدریج ہی قریب پہنچنے کی امید کرنی چاہیئے اور اس کے حصول کو پہلے سے فرض نہ کر لینا چاہیئے۔ مثلاً اگر اخلاقی قانون تو رحم و رافت کا حکم دیتا ہو اور کوئی جزئی اصول بے رحمی کا طالب ہو، تو ہم کہہ سکتے ہیں اگر معاشرہ ترقی پذیر ہے (اور یہ ایسی شرط ہے جو اس میں شک نہیں کہ لازمی ہے) تو غیر متغیر و یکساں قانون ضرور حاصل ہو جائیگا۔ مفروضہ کی رو سے رحم ایسا وصف دریافت ہوا جو معاشری حیات کے ساتھ مخصوص ہے۔ پس اس کو مطلق طور پر بیان کیا جا سکتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ اصول جو بے رحمی تجویز کرتا ہے، بعض جزئی حالات کی ترکیب کا نتیجہ ہے، اور اس کو صرف مشروط طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عام رجحان عطوفت کی ایسی اصلاح ہونی چاہیئے، کہ عارضی و سطحی اصول کو ایسے اصول کے سامنے پس پشت ڈالا جا سکے، جو عام اصول کے مطابق ہو۔ لیکن اخلاق و ضمیر کے تفوق کا جو دعویٰ ہے، اس کے جہانتک میرا خیال ہے مختلف معنی لئے جاتے ہیں، اور اس کا اطلاق اس حیثیت پر نہیں ہوتا، جو اخلاقی عواطف عام عمل ارتقا میں رکھتے ہیں، بلکہ کردار کی جزئی حالتوں پر ہوتا ہے۔ اس امر کے متعلق آئندہ چلکر ہم پھر بحث کرینگے۔

۵۔ بنیاد اخلاق

۲۹۔ پس اس حد تک تو اسپنسر لال نے ان محمولات کی جو عموماً اخلاقی قانون سے منسوب کئے جاتے ہیں حمایت کی ہے۔ اگرچہ یہ ان سے ایک خاص قسم کے معنی منسوب کرتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں قانون اخلاقی ہے، تو اس سے ہماری یہ مراد ہوتی ہے، کہ یہ با اخلاق انسانوں سے تعلق رکھتا ہے، اور کسی خاص جماعت سے متعلق نہیں ہے۔ یہ میرے نزدیک یہ کہنے کے مساوی ہے، کہ اخلاقی قانون معاشری نسیج کے ایک خاصہ کو متعین کرتا ہے۔ اس لئے اس کو مصنوعی

نہیں فطری ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ خواص داخلی اور اندرونی ہیں جو تمام خاص معاشرتوں میں ہوتے ہیں۔ اور کسی خاص شخص کے فعل سے یہ اچانک متغیر نہیں ہوسکتے نہ کوئی ذیلی سلسلہ حوادث ان کو منقلب کرسکتا ہے۔ یہ خاص واقعات سے عالم وجود میں نہیں آتے بلکہ ان کا نشو ونما آہستہ آہستہ اور بتدریج ہوتا ہے۔ جس حد تک کوئی انسانی شے ابدی ہوسکتی ہے، قانون کو بھی ابدی ہونا چاہیئے کیونکہ اس کو معاشری حیات کی شرائط کا تقریباً اظہار ہونا چاہیئے کیونکہ جن جبلتوں کے یہ مطابق ہے۔ وہ وہ جبلتیں ہیں جن سے معاشرۃ کی زندگی قائم و برقرار رہتی ہے۔ لہذا اس کو اس قدر مستقل و پائیدار ہونا چاہیئے جسقدر کہ خود وہ شرائط ہیں۔ اس میں صرف ارتقا کے ذریعہ سے تغیر ہوتا ہے۔ کیونکہ معاشری ارتقا کا ہر قدم ایسی معاشرۃ کو جو ایک مقررہ مواد سے بنی ہے اور مقررہ حالات کے ماتحت عمل کرتی ہے ان ضروریات کے جن کو یہ حالات عائد کرتے ہیں مطابق کرلنے کے مسئلہ کے نسبتہً بہتر حل کو ظاہر کرتا ہے، نیز یہ کہ داخلی سیرت کا قانون ہونے کے اعتبار سے (نہ کہ خارجی واقعات کا قانون ہونے کی حیثیت سے)، اس کو اظہار کے قابل ہونا چاہیئے کیونکہ ایسا عنصر جس میں تغیر ہوسکتا ہے، صرف سیرت ہے اور جس مسئلہ کے لئے یہ جواب فراہم کرتا ہے، وہ سیرت کے نہایت ہی موثر اوصاف کا تعین ہے، جن کا ایک خاص شخص میں اس کو معاشرۃ کا موثر رکن بنانے کے لئے نشو ونما ہوسکتا ہے۔ حالات کی غیر محدود گوناگونی میں یہ اوصاف خود کو اسی قدر مختلف طریقوں میں ظاہر کرسکتے ہیں، جن کو خارجی خصوصیات کے ذریعہ سے پوری طرح سے نہ کبھی جمع کیا جاسکتا ہے اور نہ ان کا اصطفاف ہوسکتا ہے۔ چونکہ یہ اوصاف عمل کے نہایت ہی عام اصول کو ظاہر کرتے ہیں، صرف یہی ایسے اصول جن کو مطلقاً بیان کیا جاسکتا ہے (یعنی ان میں متغیرہ حالات کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا) اس لئے قانون کو سب سے بالاتر ہونا چاہیئے۔ یہ اولین اصول سے بحث کرتا ہے، اور یہی اصلی وجوہ ہیں جن کے ہر جزئی حالت کو خاص طور پر مطابق ہونا چاہیئے۔

۳۰ - اگر اس کو مسلم بھی مان لیں تو بھی ہمارے سامنے ایک نہایت ہی اہم مسئلہ حل طلب ہے۔ کیونکہ اب فطری طریقہ یہ ہوگا کہ عام اصول سے خاص ضوابط کردار اخذ کئے جائیں اور یہ ظاہر کیا جائے کہ یہ درحقیقت مسلمہ اخلاقی قانون کی طرف لیجاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ جیسا میں نے شروع میں کہا تھا، کہ اخلاقی قانون کے مافیہ کے متعلق خاصا اتفاق آراء ہے اگرچہ اس کی شکل کے متعلق کتنا ہی اختلاف کیوں نہو۔ جب یہ صورت ہے تو یہ قیاسی استدلال کا طریقہ بالکل مہمل ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں یہ محض گمراہ کن طریقہ ہوگا۔ ہم جانتے ہیں کہ کن نتائج تک ہم کو پہنچنا ہے، اور ہم کو اس طرح گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں کہ گویا ہمارے سامنے مقدمات کے علاوہ اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا محض یہ ثابت کر دینا کافی ہوگا کہ اخلاق کے عام اصول درحقیقت اس نظریئے سے اخذ کئے جا سکتے ہیں بغیر یہ فرض کئے ہوئے کہ ہم اس نظریئے سے بالکل خالی از ذہن ہو کر آغاز کر رہے ہیں، اور ہمکو محض اصولوں کی تلاش ہے، اب ہم کو جو بھی ملجائیں۔ ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ بعض اصول ارتقائے معاشرۃ سے کیونکر قائم ہوئے ہیں وہ ارتقا جو اس زمانے سے جاری ہے (جیسا کہ ہم فرض کرتے ہیں اگرچہ اپنے مفروضہ کو صرف تقریباً ہی صحیح سمجھتے ہیں) جب سے فرد اپنی موجودہ تنظیم رکھتا ہے مگر جس وقت معاشرۃ اپنی بہت ہی ابتدائی حالت میں تھی اور وہ رواج جس پر کہ اس کا مدار ہے، اس نے بین طور پر ترقی نہ کی تھی۔ اور نہ اس کو شعوری طور پر تسلیم کیا گیا تھا۔ اس لئے ہم کو صرف ان اصولوں سے بحث کرنی ہوگی، جن کو معاشرۃ نے پیدا کیا ہے یا یوں کہو کہ جن کا اس طرح سے نشو و نما ہوتا ہے، جس طرح سے معاشرۃ کا نشو و نما ہوا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں داخلی اور خارجی اعمال لازمی طور پر باہم متلازم ہیں، اور اس طرح تعلق نہیں رکھتے کہ ایک ان میں سے پہلے ہوا ہو، اور دوسرا بعد میں اس کے مطابق ڈھل گیا ہو۔

۳۱۔ اس لئے ہم کو کردار کے ایسے اصولوں سے کچھ تعلق نہیں ہے، جو خود نسل کی ساخت کو مستلزم ہیں، اور جن کو بلاشبہ زندگی کی اولین شرائط

کی حیثیت سے بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ انسانوں میں بعض اشتہائیں مثلاً بھوک جذبہ جنسی وغیرہ ہونا ضروری ہے، کیونکہ ان کے بغیر تو نسل ایک دن کے لئے بھی باقی نہیں رہ سکتی۔ نیز یہ بعد کے نشو و نما میں بھی مفروض و مسلم ہیں۔ لیکن ہم کو ابتدائی حالت سے تعلق نہیں بلکہ بعد کی صورت ہی سے بحث ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ ہم معاشرۃ کی بقا کے ایسے قوانین بھی بیان کرسکتے ہیں جو اس کے لئے ناگزیر تو ہیں، مگر جن کو اخلاقی نہیں کہا جاسکتا۔ اس طرح سے مثال کے طور پر معاشری اور انفرادی حیات کے لئے بقائے نفس کی جبلت نہایت اہم شرط ہے۔ اگر انسانوں میں کوئی ایسی جبلت نہ ہوتی، جو ان کو چٹانوں پر سے کودپڑنے یا آگ کے نگلنے سے بچاتی ہے، تو ان کا زمانہ زندگی بہت ہی تھوڑا ہوتا۔ ایسی جبلتوں سے جو اصول قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی کی بنا پر کسی شخص کو با اخلاق نہیں کہا جاسکتا اور نہ ان اصول کی پابندی کی بنا پر اس کو بااخلاق کہا جاسکتا ہے جو ان سے نسبتاً بلند مرتبہ رکھتے ہیں، مگر جنھوں نے انھی سے معاشرۃ کی ترقی کے ساتھ ترقی کی ہے۔ جوں جوں جذبی اور عقلی قوتوں کا ارتقا ہوتا ہے بقائے نفس کی جبلت لطیف تر اور ذکی الحس ہو جاتی ہے۔ ہم کو نسبتاً شرائط کی بڑی تعداد سے واقفیت ہو جاتی ہے، ان کی زیادہ صحیح امتحانات سے جانچ کرسکتے ہیں۔ اور بعیدی نتائج کا زیادہ احساس ہو جاتا ہے اور محض آگ، کھڈوں، زہروں سے بچنے کے لئے ہم کم و بیش باقاعدگی کے ساتھ اصولوں سے ایک پیچیدہ مجموعہ پر عامل و کاربند ہو جاتے ہیں جن کی غرض ہماری صحت جسمانی کو باقی رکھنا ہوتی ہے۔ مگر اس قسم کے اصولوں کو ہرگز اخلاقی نہیں کہا جاتا۔ ہم ایک شخص کو اس لئے اچھا نہیں کہتے کہ وہ اپنے ہاضمہ کا بہت لحاظ رکھتا ہے یا روزانہ اس قدر ورزش کرنے کا عادی ہے، اس قسم کے کردار کو اگرچہ ہم مبنی بر فراست کہہ سکتے ہیں مگر اخلاقی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ خود غرضی، بے رحمی، جھوٹ اور دیگر برے اوصاف کے ساتھ بھی ہو سکتے ہیں۔ مختصراً یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ اخلاق کسی نہ کسی اعتبار سے ایسے

عمل کو مستلزم ہے، جو دوسروں کی فلاح اور بہتری کو مدنظر رکھ کر کیا گیا ہو۔ مگر ان معنی کی پوری طرح تعریف کرنے کے معنی اخلاق کے بعض نہایت ہی اہم مسائل کے حل کرنے کے مساوی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم خود سے یہ بات دریافت کر سکتے ہیں کہ آیا کسی شخص کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ غایت اصلی کے طور پر دوسروں کی خیر و فلاح پیش نظر رکھے۔ اور آیا اخلاقی کردار کے لئے یہ ضروری ہے کہ دوسروں کی خیر کا شعوری طور پر ارادہ کیا جائے اور آیا یہ کافی ہے کہ یہ کردار زیر بحث کا فطری نتیجہ ہو۔ ان سوالات اور ان سے متعلق سوالات کا جواب دینا آئندہ صفحات کا مقصد ہوگا۔

۴۲۔ ابتداءً ہم ایک امتیاز کو یاد دلانا چاہتے ہیں جس کا ذکر پہلے آچکا ہے جو اس بحث سے متعلق ہے۔ معاشرہ کو جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں مجموعہ بھی خیال کر سکتے ہیں، اور عضویہ بھی۔ بعض اوصاف جن کے متعلق یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ فرد میں بغیر اس کے اس لازماً معاشری ساخت میں کوئی تغیر واقع ہو متغیر ہو سکتے۔ اجزا کے علائق ممکن ہے محسوس طور پر غیر متغیر ہوں اگرچہ عام قوت میں تغیر واقع ہو جائے۔ یعنی اس کی توانائیوں کا مجموعہ گھٹ بڑھ سکتا ہے۔ اس کے برخلاف ایسے اوصاف بھی ہوتے ہیں جن کے متعلق ان کا عکس صحیح ہوتا ہے۔ ان کے اندر معاشری اتحاد کی نوعیت میں تغیر واقع ہوئے بغیر کوئی تغیر نہیں ہو سکتا۔ یہ امتیاز مطلق نہیں ہے کیونکہ عضویہ کے کسی حصہ میں جو تغیر ہوگا، اس کا ردّ عمل اس کے باقی تمام حصوں پر ہونا ضروری ہے۔ مگر اصطفاف کی اغراض کے لئے امتیاز کیا جا سکتا ہے، بلکہ ہونا چاہئے یعنی ہم کو ایسے وصفیں جیسے کہ وفاداری ہے (جس میں کمی و زیادتی معاشری تعلق کی اہم خصوصیات کے متغیر کئے بغیر نہیں ہو سکتی) اور ایسے وصف ہیں جیسے کہ محض ذاتی فراست ہے (جس کا اس میں شک نہیں کہ کل معاشری عضویہ پر بہت اثر ہوگا، مگر جس کو ان نتائج کے مجموعہ سے علٰحدہ خیال کرنا چاہئے، جو براہِ راست افراد کے باہمی علائق کو نہیں بلکہ کل قوم کی مجموعی قوت کو متاثر کرتے ہیں)، امتیاز کرنا چاہئے امتیاز کا کچھ کچھ لحاظ اس

معیار کے اندر پایا جاتا ہے (خواہ صحیح ہو یا غلط) جس کے ذریعہ سے کسی اصول کے متعلق یہ تسلیم کر لینے کے بعد کہ یہ معاشرتی حیات کا قانون ہے، یہ حکم لگاتے ہیں کہ آیا یہ اصول صحیح معنی میں اخلاق سے تعلق رکھتا ہے یا نہیں۔ اور یہ امتیاز اس کے بعد کے اور اس نہایت اہم سوال پر غور کئے بغیر ہو سکتا ہے، کہ وہ وصف میں جو فی الواقع اور دوامی طور پر معاشرہ کے لئے بہ حیثیت عضویہ کے (نہ بحیثیت مجموعہ کے) ضروری ہوتا ہے اس میں معاشرۃ یا فاعل کے علاوہ اوروں کی عافیت کا شعوری طور پر لحاظ ہوتا ہے یا نہیں اور اگر ہوتا ہے تو کس حد تک ؟ یہ ایسا سوال ہے جو خاص بحث کا طالب ہے اس لئے جہاں تک ہو سکے اس کا اس مقام پر ذکر نہ آنے دینا چاہئے۔

۳۳۔ پس جس مسئلہ پر اس وقت بحث کرنے کی ضرورت ہے، وہ معاشرتی حیات کے عام اصول سے اخلاقی اصول استنباط کرنے کا مسئلہ ہے جس میں اس کا لحاظ بھی رکھنا ہے اس معاشرتی حیات کے عام اصول سے اور اصول جو نکلتے ہیں اس سے اخلاقی اصول کیونکر ممیز ہوگا۔ اگر ہم نے اخلاقی قانون کے مبادی کا صحیح طور پر پتہ لگا لیا ہے، تو ہم کو اب اس امر کا پتہ لگانا ہے کہ ان مبادی کی مختلف انواع میں کیونکر تقسیم ہو سکتی ہے۔ اور ان اقسام کے مابین کیا فرق ہے؟

باب (۵)

مافی قانون اخلاق

۱۔ قانونِ فطرت و اخلاق

۱۔ قانون فطرت کا صرف ایک حکم ہے، یعنی کہ طاقتور بنو۔ فطرت کی طرف سے ایک ہی سزا ہوتی ہے، اور وہ فنا ہے۔ اس نہایت ہی عام نقطۂ نظر سے ہم مختلف جبلتوں میں، سوائے اس کے کوئی امتیاز نہیں کر سکتے، کہ یہ جس عضویہ سے متعلق ہیں اس کی زندگی ان سے مترشح ہوتی ہے، یا نہیں؟ لیکن جب ہم فرد کو عضویہ کے اندر ایک عضویہ خیال کر لیتے ہیں، تو قانون مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے، اور اس کی مختلف طور پر بیان کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ حالات کی ایک بہت بڑی قسم ایسی ہے، جس میں یہ ان جبلتوں پر منطبق ہوتا ہے جن کے اعتبار سے معاشرۃ ایک مجموعہ ہوتی ہے اور اس کے ہر فرد کا کردار بغیر اس کے کہ معاشری نظام میں تغیر ہو متغیر ہو سکتا ہے دوسری قسم میں یہ ان جبلتوں پر منطبق ہوتا ہے جو اس جماعت کی حیاتی قوتیں ہیں، اور ان میں اس کے متغیر ہوئے بغیر تغیر نہیں ہو سکتا۔ ایک حالت میں تو فرد پر جو اثر ہوتا ہے، وہ اہم قسم کا ہوتا ہے

اور معاشرۃ اپنے اجزائے ترکیبی کے واسطے سے متاثر ہوتی ہے۔ دوسری حالت میں افراد معاشرۃ کے واسطے سے متاثر ہوتے ہیں اور قانون کو صحیح معنی میں قابل فہم طور پر معاشری جزو کا لحاظ رکھے بغیر بیان نہیں کر سکتے۔ اس کو یہ کہہ کر بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ طاقتور ہو۔ عظیم الشان قانون کی دو بڑی شاخیں ہیں۔ اول یہ کہ عقلمند ہو دوسرے یہ کہ نیک ہو۔ یہ قانون اگرچہ مجرد تحلیل میں تو قابل امتیاز ہیں، مگر مقرون طور پر اس قدر ایک دوسرے سے الجھے ہوئے ہیں کہ ان کے باہمی علائق کا متعین کرنا ذرا دشوار کام ہے اس کی طرف ہم اب متوجہ ہوتے ہیں۔ بعض ارباب فکر اخلاق کو فراست کی ایک قسم کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک فراست کو اخلاق میں تحویل کیا جاسکتا ہے بعض کے نزدیک ان دونوں کو عقل سلیم یا مسرت کی خواہش میں تحویل کیا جا سکتا ہے۔ اب ہمکو اس امر پر غور کرنا چاہیئے، کہ یہ صورت ہمارے نقطۂ نظر سے کیونکر بیان ہو سکتی ہے؟

۲۔ یہ بیان امتیاز کی ایک عام نوعیت کو پہلے سے فرض کر لیتا ہے فی الحقیقت یہ بات تسلیم کی جاچکی ہے، کہ اخلاقی قانون سے ہم انھیں امور کی طرف اشارہ نہیں کرنا چاہتے، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ جیسے ابدیت فوقیت وغیرہ ہیں بلکہ اس سے کسی نہ کسی اعتبار سے معاشرۃ کی عافیت بھی مترشح ہوتی ہے۔ اب ہمیں جو کچھ کرنا ہے، وہ یہ ہے کہ ایسی "کسی نہ کسی طرح" کی قطعی تعریف ہونی چاہیئے۔ اور اگر ہم کردار کے جزئی قوانین کا قوانین فطرت سے استنباط کر سکیں اور یہ ثابت کر سکیں کہ ان میں سے کونسا اخلاقی قانون کے مطابق ہے اور کیوں ہے تو یہ کام پورا ہو جائیگا۔ یہاں دشواری یہ واقع ہوتی ہے کہ اخلاقی قانون مرتب و منضبط شکل میں نہ رہا ہے اور نہ ہو سکتا ہے اگر اسکے مافیہ کے متعلق اس سے بھی زیادہ اتفاق ہوتا جتنا کہ واقعا ہے اگر ہم کردار کا خارجی علامات سے استکشاف کریں تو ہمارے پاس ایسے متعدد عام اصول ہو جاتے ہیں جنمیں سے ایک بھی قطعی اور غیر مشروط نہیں ہوتا مثلاً اس قسم کے فضائل و رذائل ہیں جیسے سخاوت و بخل ہیں جو اعمال کی ایک خاص قسم سے تعلق رکھتے ہیں جو اس صورتمیں مالی معاملات ہیں اگرچہ

ذرا زیادہ تفصیل کے ساتھ یہ دریافت کرنا چاہیں کہ بخل سے کیا مراد ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ علمائے اخلاق محض محبت زر کو مذموم نہیں کہتے۔ کیونکہ روپیہ سے انسان کی ہر ایک خواہش پوری ہوسکتی ہے اور ان سب کے مذموم کہنے کے معنی یہ ہونگے، کہ انسان دنیاوی زندگی کو مذموم کہتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بعض زیادتیوں کو برا کہتے ہیں اور خصوصاً ان زیادتیوں کو جن سے خود غرضی مترشح ہوتی ہے۔ پس بخل اس حد تک روپیہ کی محبت کو کہا جاتا ہے جس حد تک اس سے دوسروں کے مطالبات کی بے پروائی مترشح ہوتی ہے، یا جس حد تک اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ انسان بلند تر لذتوں کے سمجھنے سے قاصر ہے پس بخل کے مذموم قرار دینے کے یہ معنی ہیں، کہ ایک قسم کی خود غرضی کو مذموم قرار دیا جاتا ہے، اور زندگی کے جن علائق ہیں یہ مترشح ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ روپیہ سے کوئی تعلق نہ رکھتے ہوں ان کو برا کہا جاتا ہے جو اصطفاف داخلی اصول کی مختلف خارجی صورتوں کی بنا پر کیا جائیگا اس کی کوئی انتہا نہ ہوگی اور اس میں تکرار اور تقسیمی مغالطے ہونے لازمی ہیں۔ اسکے برعکس اگر ہم اخلاق کی تعریف کرنے کی دوسری صورت کو لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ قانون خود کو ایک یا دو سادہ اصول میں تحویل کر لیتا ہے۔ مثلاً ہمیں خدا سے اور اپنے ہمسائے سے محبت کرنی چاہیئے۔ کسی شخص کو ایذا نہ پہنچانی چاہیئے، اور دوسروں کے ساتھ اس طرح پیش آنا چاہیئے جس طرح کہ ہم چاہتے ہوں کہ وہ ہمارے ساتھ پیش آئیں۔ مگر اس قسم کے دعوے اس قدر عام ہوتے ہیں کہ ہماری موجودہ غرض کے لئے مفید نہیں ہوسکتے؛

۳۔ فضائل کا ایسا اصطفاف دریافت کرنے کے متعلق جو نہ تو لاانتہا ہی تفصیل میں پڑجائے اور نہ محض عام اصول کا دعویٰ بنکر رہ جائے ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ اصطفاف کی داخلی صورت ایک ایسے طریقے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے، جو ہماری غرض کے لئے کافی ہے، اور جو امہات فضائل کے قدیم نظریہ کے مطابق ہے۔ ابتداً اگر ہم ان اوصاف پر غور کرتے ہیں جو در اصل فرد سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ دریافت کرتے ہیں کہ کس حد تک یہ کسی قسم

کا اخلاقی مفہوم رکھتے ہیں۔ اس قسم کی فضائل کا عام اصول یہ ہے کہ "قوی بنو" یا ہم اس کو اس طرح بیان کرسکتے ہیں کہ "ہر قسم کا ضعف شر ہے"۔ سادہ سے سادہ عضویئے پر اسکی طاقت اور کمزوری کے اعتبار سے غور کیا جاسکتا ہے یعنی اس قوت کے اعتبار سے جو اس میں مختلف حالات میں اپنی زندگی کے باقی رکھنے کی ہوتی ہے۔ اور غور و خوض اسی وقت ہوسکتا ہے جب اس میں معاشری نظام کی سی پیچیدگی پیدا نہیں ہوتی۔ چونکہ معاشری ارتقا ان اوصاف کو بھی متاثر کرتا ہے۔ اور ان اوصاف کو بھی جن کو ان سے نسبتہً زیادہ براہ راست تعلق ہے۔ اس لئے معاشری دباؤ بھی ایک ایسا قانون ہے جس میں ممکن ہے کہ اخلاقی اہمیت ہو۔ دوسرے یہ کہ ترقی دو قسم کی ہوتی ہے۔ یا اس پر دو عنوانوں کے تحت بحث ہوسکتی ہے۔ ان میں ایک جذبی ہے اور دوسرا عقلی ہے۔ ان میں سے ہر ایک سے ایک مخصوص اخلاقی قانون کا تعلق ہے۔ کیونکہ جہاں تک ہم فرد کو ایسا پیچیدہ عضویہ خیال کرسکتے ہیں، جو مختلف جبلتیں اور استعدادیں رکھتا ہے، ایک اصل شرط کا تعلق ان جبلتوں کی قوت اور باہمی تعلق سے ہونا ضروری ہے۔ لہذا ہمارے پاس ایسے فضائل ہیں جن کا عام ضابطہ یہ ہے معتدل ہو یا اس کے مرادف یہ دعویٰ کہ ہر قسم کی افراط شر ہے۔ پھر یہ اوصاف ارتقا کی اعلیٰ منازل میں جو صورت بھی اختیار کریں مگر ابتدائی صورت میں ان کا اس وقت سے بھی پہلے سے ہونا لازمی ہے جب انسان کسی ایسی شے کو انجام دے سکتا ہو۔ جس کو استدلال یا بعیدی مستقبل کی جانب شعوری حوالہ کہتے ہیں۔ جب ہم عقلی نشو و نما پر غور کرتے ہیں تو ہمارے سامنے فضائل کا ایک تیسرا سلسلہ ہوتا ہے جو عقل موزونی سے تعلق رکھتی ہیں اس صورت کا عام ضابطہ یہ ہے صادق قول بنو۔ یا بہ الفاظ دیگر ہر قسم کا جھوٹ شر ہے اور آخر کار جوں جوں معاشری نظام ترقی کرتا ہے اور اس کے مطابق خاص صورتیں ہوتی ہیں۔ ہمارے پاس ایسی فضائل آجاتی ہیں، جو براہ راست حیات معاشری کے مطابق ہوتی ہیں۔ اس ضابطہ کو معاشری یا عام دعوے کی صورت میں اس طرح ظاہر کرسکتے ہیں۔ اپنے ابنائے جنس

کو کسی قسم کا نقصان پہنچانا شر ہے۔ میں یہ دریافت نہ کرونگا کہ آیا اس اصطلاح کو صحیح یا مکمل سمجھا جا سکتا ہے۔ کم از کم اس سے اس تحقیق کا اتنا پتہ تو لگ جائیگا۔ جو ہماری غرض کے لئے کافی ہوگا کہ لفظ اخلاقی سے خاص فرق سمجھا جاتا ہے۔ اس کا درحقیقت اس ضابطہ میں کیونکر عمل درآمد ہوتا ہے۔ جو فی الواقع ہماری پسندیدگیوں سے معرض وجود میں آتا ہے۔ اور اس عمل کی نوعیت کیا ہے۔ (جہانتک اس کی تعریف وتعین ہو سکتی ہے) جس سے ترقی ہوتی ہے ؛

۲۔ فضیلت شجاعت

۴۔ میں کہہ چکا ہوں کہ یہ فطرت کا ایک قدیم کلیہ ہے کہ قوی بنو! معاشرۃ کی قوت میں اس کے افراد کی قوت سے اضافہ ہوتا ہے۔ پس جس حد تک افراد قوی بہادر پرجوش محنتی اور لائق وقابل ہوتے ہیں جس کے یہ معنی ہونگے کہ "خارجی دشمنوں"۔ اور مادی دشواریوں پر غالب آسکیں گے، اسی حد تک وہ معاشرۃ جو اس قسم کے افراد پر مشتمل ہوتی ہے، قوی ہوتی ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس بات کو ہمیشہ ایک بین شرط کے حوالہ سے سمجھنا چاہئے۔ اگر شجاعت کی زیادتی کے ساتھ لازمی طور پر خودسری بھی پیدا ہوتی ہے تو ہمکو یہ دریافت کرنا پڑے گا کہ آیا انفرادی طور پر ہر سپاہی کو قوت کی یہ افزائش ارزاں پڑی ہے، یا گراں کیونکہ جس لشکر کا وہ سپاہی ہے اس کی تربیت ضرور کمزور ہو جائیگی۔ لیکن ان دو اوصاف کے مابین اختلاف لازمی نہیں ہے۔ توانائی کی زیادتی تعاون اور اتحاد عمل کی قوت کی زیادتی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے لہذا اس اصول کو کہ قوی بنو۔ ایسی شرط کے حوالہ کے بغیر بیان کر سکتے ہیں جو عموماً نہفتہ ہوتی ہے۔ اگرچہ خاص حالات میں ممکن ہے کہ یہ قوت پکڑ جائے اور توجہ کی طالب ہو۔ بنابریں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انفرادی توانائی کا اضافہ معاشرۃ کے لئے مفید ہوتا ہے، اور ہم دیکھتے ہیں کہ مہذب اور وحشی معاشرۃ میں اس بارے میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے کہ مہذب معاشرۃ اپنے افراد کی مختلف توانائیوں کو زیادہ قوت اور زیادہ باقاعدگی کے ساتھ کام میں لاتی ہے۔ اس قسم کی سب سے نمایاں فضیلت شجاعت ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ

معاشری حیات کی عام حالت سے شجاعت کا استنباط ہوتا ہے۔ جن صورتوں میں معاشرۃ کو خارجی دشمنوں کے خلاف جد و جہد کرنی ہوتی ہے ان صورتوں میں تو اس کی بقا کے لئے فوجی قابلیت ایک کھلی ہوئی ضمانت ہوتی ہے۔ اور وحشی معاشرتوں میں فوجی قابلیت شجاعت کے متناسب ہوتی ہے۔ وحشی قبائل کے متعلق کہا جا سکتا ہے، کہ ان کی زندگی فوجی قابلیت کے دم قدم کے ساتھ ہوتی ہے۔ علاوہ بریں یہ بھی ظاہر ہے کہ ایک اصول صرف وہیں صادق نہیں آتا جہاں کہ اس کا براہِ راست اظہار ہوتا ہے۔ بلکہ وہاں بھی صادق آتا ہے، جہاں بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی خلاف ورزی ہو رہی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں خارجی حالات کی بنا پر فوجی توانائیوں کو کم اہمیت دی جاتی ہے وہاں شجاعت کی کافی قدر نہیں ہوتی۔ اس طرح وہ خاص شجاعت بھی، جس کی معاشرۃ کو ضرورت ہوتی ہے اس اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے یا کسی قوم کا یا کسی خاص غرض کے لئے سب سے قوی حربہ فریب ہے یا طاقت ہے۔ اس کی سب سے معروف مثال مرد و عورت کی شجاعت ہے جس کا معیار بہت ہی مختلف ہے۔ علمائے اخلاق اس بات کو بمشکل تسلیم کرینگے کہ اصول مختلف ہونا چاہیئے۔ مگر اس کو وہ درحقیقت تسلیم کرتے ہیں کہ مردوں میں شجاعت کی کمی کو اکثر جدید اقوام عالم نفرت کی نظر سے دیکھتی ہیں۔ اور بے عصمتی کی چنداں پروا نہیں کیجاتی۔ مگر عورت کے معاملہ میں یہ اصول بالکل الٹ جاتا ہے۔ اور بے عصمتی کو سب سے زیادہ ناقابل عفو جرم سمجھا جاتا ہے۔ برخلاف اس کے بزدلی کو کم از کم بہت سے امور میں ادا خیال کیا جاتا ہے۔ عملی اخلاق ان تناقضات پر ماتم کرتے ہیں۔ اور نظریہ ساز ان کے لئے کم و بیش معقول مفروضے تراشتے ہیں جنسے وہ ان واقعات کی توجیہہ کر لیتے ہیں۔ اپنی حدود کے اندر تاریخی توجیہہ سادہ اور ظاہر ہوتی ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابتدائی معاشری منازل میں لڑنے کی قوت ہر قوم کے لئے نہایت ہی ضروری اور اہم قوت تھی۔ جن اقوام میں یہ ہوتی تھی، وہ زیادہ فتحیاب ہوتی تھیں، اور اکثر اپنے حریفوں کو نابود کر دیتی تھیں۔ اس طرح

فوجی اوصاف کا پیدا ہونا جن میں سب سے نمایاں بہادری ہے، غالب قوم کی خصوصیت تھی۔ سپاہی فطری طور پر قائد و سرگروہ ہوتا تھا اور بہترین سپاہی کو بہترین غنیمت کے ملنے یا اپنے جذبات کو زیادہ سے زیادہ تشفی دینے کا موقع ملتا تھا۔ اس لئے جنگی تفوق کی سب تعریف کرتے تھے۔ اور سب اسکے حاصل کرنے کے آرزومند رہتے تھے۔ قیمت جب ایک بار مقرر ہو جاتی ہے، تو یہ خود کو اسوقت بھی باقی رکھتی ہے جب اس کی بعض شرائط مٹ جاتی ہیں۔ انگلستان کے بعض طبقوں میں اب تک ہر بچہ گہوارے سے اپنے آپکو جنٹلمین خیال کرتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ تلوار یا گھونسے کے ذریعہ سے اپنی جانبازی دکھانے کے لئے ہر وقت تیار ہے۔ اس کے برعکس عورتوں سے شروع ہی سے تقسیم عمل کے ذریعہ سے ایسا حصہ تفویض ہوا ہے، جس کے لئے فوجی کمال کی ضرورت نہ تھی۔ وحشی زمانہ کا انسان اپنی بیوی پچھاڑ کر حاصل کیا کرتا تھا اس لئے نسوانی سیرت کے معیار میں شروع ہی سے پچھڑ جانے کا جزو شامل ہو گیا ہو گا یا کم از کم دوبارہ حملہ آور ہونے کا رجحان تو ہو گا۔ اور چونکہ شادی کی بعض اقسام قدیم دستوروں کو یاد دلاتی ہیں، اس لئے جن عواطف سے اس کو دیکھا جاتا ہے، ممکن ہے ان میں اب بھی مار لئے اور پیٹ لینے کی ابتدائی جبلت کے ساتھ ائتلاف ہو۔

۵۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ شجاعت اس وقت تک ایک معاشرۃ کی حیات کے لئے ناگزیر ہے، جب تک کہ اس کی بقا کا فوجی قوت عمل پر انحصار ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں اس قسم کی معاشرۃ میں ہر شخص کو اس لحاظ سے بہادری کی تعلیم دیجاتی ہے کہ اس کو اس وصف سے احترام کرانے اور احترام کرانے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور نیز اس لئے کہ وہ اس مروجہ رائے سے جس سے کہ معیار قائم ہوتا ہے شعور کے آغاز سے متاثر ہوتا ہے معاشرۃ کی ترقی سے اس عطوفت کی بھی ترقی ظاہر ہوتی ہے۔ جوں جوں جنگ کل مشاغل کا نسبتہً کمتر حصہ رہتی جاتی ہے۔ شجاعت کی جگہ بھی کمتر نمایاں ہوتی جاتی ہے۔ اور معاشری قابلیت کا نسبتہً کم تر اہم حصہ رہ جاتی ہے۔ لیکن اس کے

ساتھ ساتھ کل طریق فکر میں نہایت اہم تغیر ہوتا ہے۔ ابتدائی معاشری حالت پر ہم یہ فرض کر سکتے تھے جو سپاہی خطرے سے گریز کرتا ہے اس سے نفرت وناپسندیدگی کا اظہار کرنا چاہیئے۔ کیونکہ قبیلہ کے ہر فرد کی زندگی ہر لحہ اپنے رفیق کی قابلیت وبہادری پر مبنی ہو سکتی ہے۔ اس لئے ہر شخص اپنے گروہ کے ہر شخص کی کامیابی سے نہایت شدید دلچسپی رکھتا ہے لیکن جوں جوں معاشرۃ کا نشو و نما ہوتا ہے نئے واقعات کا اصطفاف کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ پہلی صورت میں بہادر دشمنوں کے مقابلہ میں ہمارے بہادر حامی بھی ہوتے تھے۔ وہ عطوفت کونسی ہے جو ان سے پیدا ہو سکتی ہے؟ ممکن ہے ہم ایک بہادر دشمن کو نسبتۃً ایک زیادہ خطرناک حریف ہی سمجھ لیں۔ اس کو انسان اسی طرح سے زیادہ برا سمجھے جس طرح بڑا بھیڑیا چھوٹے بھیڑے سے زیادہ برا ہوتا ہے۔ لیکن جب قوم میں تمدن آتا ہے تو فیاضانہ بہادری کی عطوفت خود کو غیر مکمل اور ناقص صورت میں ظاہر کرنے لگتی ہے۔ اس سے نسبتۃً کم متمدن مملکت میں دور سے لوگ ان دشمنوں کو زیادہ نفرت کی نظر سے دیکھتے ہیں جو زیادہ بہادر ہوتے ہیں۔ اور اس کو کم وبیش شیطانی کہتے ہیں حالانکہ جن لوگوں سے ان کے کم وبیش تعلقات ہوتے ہیں، ان سے وہ کافی فیاضی سے کام لے سکتے ہیں۔ انگلستان اور اسکاٹ لینڈ کے سرحدی ممکن ہے، ایک دوسرے کی شجاعت کا احترام کریں۔ اور لڑائی کے ختم ہونے کے بعد پہلے سے زیادہ دوست ہو جائیں اور اس کے ساتھ ہی وہ ایک عرب کی شجاعت کو برا وصف سمجھیں اور یہ خیال کریں کہ یہ نسبتۃً پائیدار عداوت کی طالب ہے۔ فیاضانہ بہادری کے احساس کی یہ ترقی ایک طرف تو ہمدردی کے نشو و نما کو ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ اب ہم ایسے شخص کو بھی بہ نظر استحسان دیکھ سکتے ہیں، جو مشترکہ جذبہ کے احاطہ سے بالکل باہر تھا۔ اور دوسری طرف اس کے اندر ایک تعمیم بھی مضمر ہے۔ ہم اپنے دل میں یہ کہتے ہیں کہ ہم بہادر دشمن کو فی الحقیقت قابل تعریف سمجھتے ہیں۔ اس حد تک کہ اس سے ایک عمدہ وصف کا اظہار ہوتا ہے اور اس کو برا ہم صرف ایک اتفاقی امر کی بنا پر سمجھتے ہیں جس نے

اس کو ہمارے ہی اغراض کے منافی بنا دیا ہے۔ اس طرح سے ہم فی الحقیقت ایک تعمیم تک پہنچ گئے ہیں کہ جنگ کی حالت میں انسان کے لئے شجاعت مفید ہے اور اس سے اس جماعت کو بھی فائدہ پہنچتا ہے جس سے کہ اس کو تعلق ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ایسی خصوصیت ہے جس کی ہم تعریف کر سکتے ہیں اگرچہ یہ ہمارے لئے مفید ہو یا نہ ہو؛

۱۔ عقلی ترقی جس کی بدولت اس قسم کا حکم لگانا ممکن ہوتا ہے اس کے ساتھ ساتھ اور تغیرات بھی ہوتے ہیں۔ ابتدائی حالت میں توجہ محض فوجی تفوق کی سادہ حالت پر جمی ہوتی ہے۔ جو سپاہی میدان سے راہ فرار اختیار کرتا ہے، وہ مجھے نقصان پہنچاتا ہے۔ کیونکہ قبیلہ کی اغراض اس قدر مشترک ہوتی ہیں کہ ایک کی بداطواری سے فی الواقع دوسروں کو نقصان پہنچتا ہے۔ لیکن جوں جوں لوگ زیادہ فہیم ہوتے جاتے ہیں، اور معاشرہ زیادہ پیچیدہ ہوتی جاتی ہے، محض اس رائے کے بدلنے کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ محض شجاعت ہی ایک عمدہ وصف نہیں ہے۔ یعنی اگر شجاعت کی محض یہ تعریف ہو کہ خطرے کا احساس نہ کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس میں افراط ہو سکتی ہے۔ اور اس افراط کی مذمت کو ہم تہوّر سے ظاہر کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اس قدر کم فضیلت ہے کہ ایسے واقعات کا بھی تخیل ہو سکتا ہے، جس میں بزدلی بھی فضیلت ہو سکتی ہے۔ جانوروں کی ایسی نسلیں بھی ہیں جن کی زندگی کا مدار محض اس پر ہوتا ہے، کہ ان کو خطرے کا قوی احساس ہوتا ہے۔ خرگوش کا کمال بھاگنے پر مشتمل ہے اور جو خرگوش بھاگنے میں سب پر سبقت لیجاتے ہوں اور سب سے پہلے خطرے کو محسوس بھی کر لیتے ہوں وہ باقی رہینگے۔ اور خرگوش کے اخلاق کا معیار قائم کرینگے۔ اگر انسانوں میں یہ صورت نہیں ہے تو ہم اس کی اس طرح پر توجیہ کر سکتے ہیں کہ انسانی زندگی کے حالات میں فوجی تفوق کمال کا ہونا کامیابی کامرانی کے لئے لازمی شرط ہے، اور فوجی کامیابی کے لئے شجاعت کی ضرورت ہے، مگر شجاعت کی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں زیادہ صحت کے ساتھ تعریف کرینگی

ضرورت ہے اخلاقی شجاعت طبعی شجاعت کی جگہ لینے پر مائل ہے اخلاقی شجاعت سے ہم کو صرف یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ جس شخص میں یہ وصف ہوتا ہے، وہ خوف کو خاطر میں نہیں لاتا، کیونکہ یہ دیوانگی کے مساوی ہے، بلکہ یہ ایسی قوت ہے جس سے ہم خطرات کی حالت میں اسی طرح سے ہوش و حواس برقرار رکھتے ہیں اور اسی طرح سے غور و فکر کرتے ہیں، گویا کوئی خطرہ ہے ہی نہیں۔ یہ وصف خرگوشوں کے لئے اسی قدر مفید ہو گا، جس قدر کہ انسانوں کے لئے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہ عقلی ترقی کے اندر مضمر ہے کیونکہ یہ محض اس امر کا دعویٰ ہے کہ غور و فکر کرنے کی قوت یعنی کل متعلقہ حالات کا لحاظ رکھنے اور ہوش و حواس کے ساتھ کام کرنے کی قوت عقل عملی کا لازمی جزو ہے۔ لہذا شجاعت کی کیفیت میں بھی کچھ نہ کچھ تغیر ہوتا ہے اور ہم اس قسم کی شجاعت کی تعریف کرتے ہیں جسکا اظہار جنرل سے ایسی حالتیں ہوتا ہے جب وہ بڑے خطرے اور اہم ذمہ داری کی حالتیں ہوتا ہے اور جو اس سادہ شجاعت سے کہیں زیادہ ہوتی ہے، جو سپاہی سے توپ خانہ کی طرف چلنے میں یا شکاری سے شیر کا مقابلہ کرنے میں ظاہر ہوتی ہے۔

۷۔ اس کے اندر ذہنی غور و فکر کا ایک اور عمل بھی پایا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ یہ بات بالکل ظاہر ہو جاتی ہے، کہ محض شجاعت پر غور نہیں کر سکتے۔ ہمکو اس کا تعلق کل سیرت کے ساتھ معلوم کرنا چاہئے ورنہ ہم اس کی ان حالات میں بھی تعریف کرتے نظر آئینگے، جن حالات میں کہ یہ مضر ہوتی ہے۔ لڑائی اور اسی اعتبار سے شجاعت قدیم زمانہ سے معاشری حیات کی ناگزیر شرط رہی ہے۔ اس لئے قبیلہ کے داخلی علائق اور اس کے افراد کے رجحانات کا ارتقا اس شرط کے حوالہ سے ہوا ہو گا۔ یہ ہمیشہ ایک مہتم بالشان شرط رہی ہے کیونکہ قدیم زمانے میں یہ ہمیشہ ایک غالب و اہم شرط تھی۔ لیکن جوں جوں امن پسند جبلتوں کا نشو و نما ہوا، تو اس کا ان کے ساتھ بھی توافق ہوتا رہا ہے۔ فوجی جبلت صنعتی جبلت کے لازماً گمنامی نہیں ہے، بلکہ کسی زمانہ میں یہ ہو سکتا ہے، کہ ان میں سے ایک اس طرح سے ترقی کرے، کہ دوسری کو نقصان پہنچ جائے۔ جہاں قوم متواتر مگر غیر محسوس طور پر اس عظیم الشان مسئلہ

کے حل کرنے کی کوشش کرتی رہتی ہے، کہ ان دونوں میں اتحاد کس طرح پیدا کیا جائے اور جنگ اور امن دونوں کی قرار واقعی قابلیت کس طرح سے پیدا کیجائے، اس میں ان میں سے ایک نہ ایک وصف کی افراط ہوتی ہے کیونکہ ایسی قومیں ہوتی ہیں جن پر دشمن آسانی سے غلبہ پا لیتے ہیں اگر دشمنوں کی دست برد سے انھیں مہلت ہے تو وہ بہت خوشحال ہو جاتی ہیں ترقی کرتی ہیں اور ایسی قومیں بھی ہیں۔ جن میں جنگی جذبہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ حملہ آور کا تو مقابلہ کر سکتی ہیں مگر خود کو زندگی کے مادی حالات کے مطابق کرنے میں کمزور ہوتی ہیں۔ جو نسلیں باقی رہتی ہیں وہ وہ ہوتی ہیں جن میں اس قسم کی ترقی ہوتی ہے کہ مختلف حالات کے مقابلہ سے اس میں انتہا درجہ کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، اگرچہ ان حالات کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ ترقی کے مخالف ہوں۔ یہ امتیاز قوم کے داخلی علائق میں ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ جوں جوں پر امن تعلقات زیادہ نمایاں ہوتے جاتے ہیں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فوجی قسم کی فضیلت کے ساتھ دوسری قسم کے برے اوصاف بھی جمع ہو سکتے ہیں یعنی ممکن ہے کہ سب سے بہادر آدمی اور بہترین سپاہی کاہل عیاش اپنے دوسرے تعلقات میں ظالم ہو، لہذا ہم کو رائے قائم کرنے کا کوئی دوسرا طریقہ اختیار کرنا چاہئے اور پہلے طریقہ کو جو پہلے حالات کے مناسب تھا چھوڑ دینا چاہیئے ؎

۸۔ اسی بنا پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا شجاعت کو اخلاقی وصف بھی خیال کر سکتے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کی اکثر مثالیں بھی ملیں گی کہ اگرچہ ہم اخلاقی قانون کا اسطرح سے ذکر کرتے ہیں کہ گویا یہ احساس و فکر کے بیّن طریقہ کے مطابق ہے مگر ہم کسی طرح سے یہ فرض کر لینے کے مجاز نہیں ہیں، کہ اصلی حد فاصل بھی اسی قدر بیّن ہے جیسا کہ ہمارے زبان کے استعمال سے پتہ چلتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اکثر اوقات یہ فیصلہ کرنا کہ کس مقام پر ہم کو اس خاص جذبہ کا پتہ لگانا چاہیئے، جس کو بیّن طور پر اخلاقی کہہ سکتے ہیں دشوار ہوتا ہے۔ یہ دشواری اس وجہ سے اور

بھی زیادہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کہ کسی خاص معاشرہ کے تمام افراد میں ایک ہی عطوفت موجود ہے۔ ایک ایسے فعل کو جس کا خطا ہونا مسلم ہے، جس نظر سے دیکھتے ہیں، اس کا انحصار بہت کچھ انفرادی طبائع پر ہوتا ہے، اگرچہ وہ ایک ہی قسم کے افعال کی مذمت کرنے یا ایک ہی قسم کے افعال کو بہ نظر استحسان دیکھنے میں، یا بصیرت میں ایک ہی طرح کے اوصاف کی تعریف کرنے میں، متفق ہوں موجودہ مثال میں یہی حال معلوم ہوتا ہے جب یہ دریافت کیا جائے کہ آیا شجاعت صحیح معنی میں اخلاقی وصف ہے یا نہیں تو ہمکو یہ جواب دینا چاہئے کہ بعض زمانوں میں اس کو نہ صرف فضیلت بلکہ امہات فضائل میں سے خیال کیا گیا ہے اور بعض زمانوں میں یہ بات بھی مشکوک ہو جاتی ہے، کہ آیا یہ فضیلت بھی ہے یا نہیں۔ اور اسی سوال کے متعلق مختلف طبقات کے لوگ بہت مختلف جواب دینگے ۔

۹۔ اس بات کو یاد رکھ کر ہم کو یہ دریافت کرنا چاہئے کہ موجودہ معاشری ضابطہ کے متعلق واقعات کیا کہتے ہیں۔ اگر محض شجاعت فضیلت کا باعث ہوتی ہے اگر ایک شخص کے لئے محض یہ واقعہ کہ وہ بہادر ہے اس کو اس حد تک صاحب فضیلت کہلانے کا مستحق کرتا ہے، تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑیگا، کہ شجاعت کا ہر منظہر باعث فضیلت ہوتا ہے۔ اور ہمیں ایک انسان کو محض اس بنا پر اچھا کہنا پڑیگا کہ اس نے شکار میں شیر کا مقابلہ نڈر ہو کر کیا مگر میں سمجھتا ہوں کہ یہ زبان کی کھینچ تان کے مساوی ہے۔ اور ہمیں کسی شخص سے اس وقت تک اچھائی منسوب نہ کرنی چاہئے۔ جب تک کہ یہ وصف کریمانہ اغراض کے لئے بروئے کار نہ آیا ہو۔ مثلاً شیر کسی کو پھاڑ ڈالنا چاہتا ہو، اس کی جان بچانے کے لئے۔ مگر اس آخری صورت میں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ انسان کو اس کی شجاعت کی وجہ سے نیک نہیں کہا جاتا، بلکہ اس کی بے غرضی یا اسکے کریم النفس ہونے کی وجہ سے نیک کہا جاتا ہے۔ چنانچہ جب ہم دیکھتے ہیں کہ کلیر نندٹن کرام دیں

کی نسبت کہتا ہے کہ وہ شجاع مگر برا انسان ہے تو ہم اس انداز بیان کو بالکل جائز سمجھتے ہیں۔ ہم اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ شجاعت قابل اعتراض اوصاف کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، جیسے ظلم فریب وغیرہ ہیں۔ تو کیا ہم شجاعت کو بجائے خود ایسا وصف خیال کریں، جس سے نیکی بدی کسی شے کا اظہار نہیں ہوتا۔ اور یہ سمجھیں کہ اس کو ان اوصاف کی بنا پر اچھا یا برا کہا جاتا ہے، جو اس کے ساتھ ہوتے ہیں اور اس طرح سے یہ محض اور اوصاف کی قوت کو قوی کر دینے کا اثر رکھتی ہے۔ اس صورت میں ہم کو برے آدمی کو اس کی شجاعت کی نسبت سے اور بھی زیادہ برا سمجھنا چاہئے۔ مگر عام طور پر جو کچھ شجاعت کے متعلق ہمارا خیال ہے اس سے اس کا اظہار نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص کی شجاعت تسلیم کرلی جائے تو اس سے ہماری نفرت میں کمی ہو جاتی ہے۔ ہم بہادر آدمی کا جس حد تک کہ وہ بہادر ہے احترام کرتے ہیں۔ اور اس میں نہ ہم اس کا لحاظ کرتے ہیں کہ وہ ہمارا دشمن ہے اور نہ ہم کو اس کی پرواہ ہوتی ہے، کہ اپنی سیرت کے اعتبار سے وہ برا ہے۔ مثلاً اگر ہمکو کرامول کی نسبت کلیر نڈن کی رائے سے اتفاق ہو تو ہم یہ محسوس کرلتے کہ ہماری اخلاقی ناپسندیدگی کو ایک طرح کا استحسان کسی حد تک خفیف کر دیتا ہے۔ ہم یہ محسوس کرلتے ہیں، کہ بہادر ہونے کی حیثیت سے وہ کم قابل نفرت ہے، اگرچہ وہ اس صورت میں بہ نسبت اس صورت کے کہ اس کے برے اوصاف کے ساتھ بزدلی ہو زیادہ بُرا ہو۔ ہم کو اس امر کا افسوس ہوتا ہے کہ وہ بہتر اصول نہیں رکھتا اور اس امر پر افسوس نہیں کرتے کہ وہ اس قدر قوت کیوں رکھتا ہے۔ اس کے معنی درحقیقت اس بات کے تسلیم کرنے کے ہیں، کہ جس حد تک ایک شخص بہادر ہوتا ہے، اس کو عام احساس پسندیدہ سمجھتا ہے، اگرچہ یہ پسندیدگی اس قسم کی نہیں ہے جس کو ہم اخلاقی کہتے ہوں۔ اگر ہم کسی مسلمہ اخلاقی وصف کا ذکر کریں تو اس کی تہ میں جو استدلال ہوگا وہ اس سے مختلف ہوگا۔ فرض کرو کہ چارلس اول عفیف تھا مگر ظالم بھی تھا۔ جس حد تک وہ عفیف تھا وہ تعریف کا مستحق ہے۔ اور جس حد تک ظالم تھا

ناپسندیدگی کا مستحق ہے۔ اب ان دونوں میں ہم کو مخالف خیالات سے توازن قائم کرنا پڑتا ہے۔ لیکن کرامویل کی صورت میں اس کی شجاعت کے احترام کی بنا پر ہم اخلاقی فیصلہ کو خفیف نہیں کر سکتے۔ بلکہ ہم سے ایسے احساس کا اظہار ہوتا ہے، جو اخلاقی پسندیدگی اور محض استحسان وہبی کے بین بین ہے یہاں شجاعت کے متعلق ہمارا وہی خیال ہوتا ہے جو جسمانی طاقت اور حسن کے متعلق جن کا اخلاقی حکم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس پر یہ اضافہ کر دینا اور مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس فرق کی محض یہ کہہ دینے سے توجیہہ نہیں ہو جاتی، کہ شجاعت ایک سادہ وصف ہے جس میں اختیار کو دخل نہیں ہوتا یا جس کو دوسرونکی پسندیدگی متغیر نہیں کر سکتی۔ ہماری اخلاقی رائے کو یہ خیال کس حد تک متاثر کرتا ہے، اس کے متعلق یہاں گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ ظاہر ہے، کہ یہ اس حالت پر منطبق نہیں ہوتا۔ شجاعت کے برابر کسی اور وصف میں رائے کو دخل نہیں ہے۔ سپاہی کی یہ خصوصیت ہمیشہ سے مسلم ہے، کہ اس کو کامیابی و کامرانی کی پیاس ہو۔ اور یہ واقعہ کہ شجاعت تربیت کے ذریعہ سے پیدا ہو سکتی ہے، عام طور پر مشاہدہ میں آتا ہے۔

۱۰۔ اس میں شک نہیں کہ عقل سلیم کے فیصلے کی منطقی تفسیر کیجا سکتی ہے کیونکہ یہ درحقیقت اس بات کی مدعی ہے، کہ شجاعت ایسا وصف ہے جو معاشرہ کے لئے مفید ہوتا ہے اور اس لئے نیک اور عمدہ آدمی کی سیرت کا جزو ہوتا ہے اور لہذا ایک اچھے آدمی کو بزدل کہنے میں تناقض لازم آتا ہے۔ اس لئے شجاعت کو معیاری تفوق کی ایک لازمی شرط کہہ سکتے ہیں اگرچہ اس کے حامل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اور شرائط بھی پوری ہو گئی ہیں۔ اچھا اور نیک بننے کے لئے تمھیں شجاع ہونا ضروری ہے مگر تم شجاع بغیر نیک بنے ہوئے ہو سکتے ہو۔ اسی لئے جب ہم شجاعت کو برائی کے ساتھ جمع کرتے ہیں تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ فاعل کسی حد تک ہماری پسندیدگی کا مستحق ہے، اگرچہ یہ اس قسم کی پسندیدگی نہیں ہے، جس کو ہم نے

نیکی سے مخصوص کر رکھا ہے۔ اس کے اندر جو اصول مضمر ہے وہ ظاہر ہے یعنی شجاعت کے اندر قوئی کا لازماً اس طرح سے استعمال کرنا داخل نہیں ہے جس سے دوسروں کو فائدہ پہنچے۔ لیکن معاشرۃ کی ابتدائی حالت میں جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ ایسا لازماً ہوتا ہے۔ یعنی کہ فرد اپنے قبیلہ سے اس قدر وابستہ ہوتا ہے کہ جن لوگوں سے اس کو دشمنی ہوتی ہے وہ اسکے ہم قبیلہ لوگوں کے اس قدر یقینی طور پر دشمن ہوتے ہیں، کہ شجاع ہونے کے معنی معاشری طور پر مفید ہونے کے ہیں۔ لیکن جوں جوں معاشرۃ ترقی کرتی جاتی ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ یہ ضرورت خارجی ہے، یعنی ایسی صورت حال پر مبنی ہے کہ جو اعلیٰ مدارج میں ہمیشہ نہیں ہوتی۔ اس لئے ہم امتیاز کرتے ہیں۔ اور شجاعت کو پسندیدہ تو کہتے ہیں، مگر اس خاص پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے جو ہمنے ان اوصاف کے لئے مخصوص کر رکھی ہے، جن کا اپنی نوعیت کے اعتبار سے فاعل کے علاوہ اور لوگوں کے لئے بھی مفید ہونا لازمی ہے۔

۱۱۔ اب ہم ایک لمحہ کے لئے اس عمل کی نوعیت بیان کرتے ہیں جس کا اوپر ذکر ہوا ہے۔ یہ ایک پیچیدہ نظام کے ارتقا اور متلازم جبلتوں کا نشو و نما فرض کرتا ہے۔ ابتدائی معاشرۃ کا ہر لمحہ اپنے افراد کی فوجی قابلیت پر مبنی ہوتا ہے۔ اچھے لڑنے والے کا احترام اور بُرے لڑنیوالے سے نفرت ہوتی ہے۔ لہذا شجاعت کا احترام اور بزدلی سے نفرت کیجاتی ہے کیونکہ یہ اچھے اور بُرے لڑنے کی نہایت ہی ظاہر علامات ہیں۔ یہ عطوفت ابتداً کسی طرح سے بھی قائم ہوئی ہو مگر باقی رہنے پر مائل ہوتی ہے، کیونکہ ہر شخص بچپن ہی سے معاشرۃ کے افکار و محسوسات کے ماحول میں تربیت پاتا ہے۔ مگر معاشری نشو و نما سے کم از کم داخلی استدلال کا ایک عمل تو ظاہر ہوتا ہے، جس سے ابتدائی مسلمات میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ فیاضانہ بہادری کی عطوفت اس وقت ترقی کرتی ہے، جب باہمی عداوتیں ختم ہو جاتی ہیں، اور ہمدردی قومی حدود سے تجاوز کر جاتی ہے۔ جوں جوں لوگ اعلیٰ اور ادنیٰ وصف میں امتیاز کرنا سیکھتے ہیں، اور تربیت اور اطاعت کے منافع

کو سمجھتے ہیں شجاعت مختلف شکل اختیار کرتی جاتی ہے پھر جب جیسے جیسے جنگی فضیلت کی ضرورت کم ہو جاتی ہے، شجاعت کا اندازہ اس معیار سے کیا جاتا ہے یہ کس حد تک پر امن توانائیوں اور جبلتوں کے کامل نشو و نما کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ ضرورت ہوتی ہے، آخر میں جب لوگوں میں ان اوصاف میں جو درحقیقت معاشرۃ کے لئے مفید ہیں، اور ان میں جو درحقیقت غیر معاشرتی اوصاف کے ساتھ ملے جلے ہوتے ہیں امتیاز کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے تو وہ شجاعت پر ایسی عطوفت سے نظر ڈالتے ہیں جو اس نظر سے مختلف ہوتی ہے جو نسبتہً براہ راست معاشری فضائل سے مخصوص ہے۔ اس عمل کو ایک طویل استقرا کہہ سکتے ہیں، جس کا آغاز بعض ایسے افعال کے برا سمجھنے سے ہوتا ہے، جو معاشرۃ کے لئے صریحاً مضر ہوتے ہیں، اور اس کا اختتام اس پر ہوتا ہے ایک خاص قسم کی سیرت کو پسندیدہ اور قابل تعریف قرار دیا جاتا ہے۔ جس کے اوصاف میں یہی نہیں کہ ایسے کردار کی قابلیت بھی داخل ہوتی ہے جس کو فی الحقیقت پسند کیا جاتا ہے بلکہ جسمیں ایک دوسری قسم کے کردار کے لئے موزونی بھی شامل ہوتی ہے۔ شجاعت کو اب ایسی سیرت کا مظہر سمجھا جاتا ہے، جو معاشری بقا کے لئے تمام لوازم سے تیار ہوتی ہے مگر چونکہ اس کو معاشرۃ کے خلاف بھی استعمال کر سکتے ہیں، اس لئے ہم شجاع کو محض اس کی شجاعت کی وجہ سے نیک نہیں کہتے، بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ نیکی کی صرف ایک شرط پوری کرتا ہے۔ لہٰذا اس عمل سے اس معیاری سیرت کی کامل تعریف کا اتمام ظاہر ہوتا ہے، جو طاقتور معاشرۃ کی ساخت کے لئے ضروری ہے اور یہ اسی طرح کردار کے بعض خارجی اصول کو مسلم مانتا ہے۔ (مثلاً اصول جو میدان جنگ سے بھاگ جانے کی ممانعت کرتا ہے) جو خاص حالات میں معیاری سیرت کے مظاہر کو متعین کرتے ہیں اور ان کی صحت کو معاشری موزونی کی عام شرائط سے ثابت کرتا ہے ؛

۱۲۔ لہٰذا یہ دعویٰ کہ ایک ایسے سوال کی جانب توجہ دلاتا ہے، جس کے لئے ایک واضح جواب کی ضرورت ہے شجاعت کی تمام پہلو معاشری

حسیات کے لئے بہ منزلہ شرط کے ہوتے ہیں۔ جس جذبہ سے ایک قوم خطرے کا مقابلہ کرتی ہے وہ ہمیشہ اس کی طاقت کا معیار ہوتا ہے۔ مگر ہم یہ بھی دریافت کرسکتے ہیں کہ پسندیدگی کس حد تک اس واقعہ کے ادراک پر مبنی ہوتی ہے۔ کیا شجاعت کی محض اس اعتبار سے تعریف کی جاتی ہے کہ یہ مفید ہوتی ہے۔ یا اس کا فائدہ مشاہدہ میں آیا ہے، اس وجہ سے تعریف کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہم کو اس کا حق تو نہیں ہے کہ تمام حالتوں میں ادراک کو فرض کرلیں۔ عام طور پر اوسط درجہ کا انسان اپنی قوم کے معیار کو بغیر غور و فکر تسلیم کرلیتا ہے۔ لہذا کسی خاص شخص کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے یہ عطوفت اپنے ہمسایوں سے حاصل کی ہے۔ لیکن یہ کل مظہر کی کوئی توجیہہ نہیں ہے۔ اس کی توجیہہ کرنے کے لئے ہم کو قوم کی تاریخ کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ ایک جانور کی شجاعت کی توجیہہ اس واقعہ سے کی جاتی ہے کہ اس کے حالات زندگی میں یہ ضروری و ناگزیر ہے۔ بل ڈاگ کتے کی شجاعت کورانہ ہوتی ہے، اور کوری سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو نہ تو الم کا احساس ہے اور نہ خطرے کا ادراک کیونکہ اس کے بغیر ہم اس کو مشکل سے بہادر کہینگے۔ اس کے متعلق صرف اتنا ہی کہا جاسکتا ہے کہ خطرے اور الم کا اس پر اسطرح سے اثر نہیں ہوتا، جس طرح سے بازاری کتوں پر ہوتا ہے اور بازاری کتا جس حالت میں چھوڑ کر بھاگ جاتا ہے وہ جما رہتا ہے۔ اس قسم کی جبلت اس میں شک نہیں کہ نتایج کا معقول اندازہ نہ کرنے کی صورت میں ہوسکتی ہے۔ اس قسم کا جاندار اپنی جبلت کی وجہ سے زندہ رہتا ہے مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ اس کو اس قسم کے طرز عمل میں منافع کا کوئی شعور ہوتا ہے۔ جب ہم اس سے صاحب عقل فاعل کی طرف رجوع ہوتے ہیں، تو اس وقت بھی ہم یہ دریافت کرسکتے ہیں کہ آیا کسی خاص سیرت کا افادہ ادراک افادہ کو ظاہر کرتا ہے اور اگر کرتا ہے تو کس معنی میں۔ یہ امتیاز قابل لحاظ ہے کیونکہ اس کے نظر انداز کرنے سے بعض ابہامات پیدا ہوتے ہیں۔

۱۴۔ اب یہ فرض کرنا تو ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب غور و فکر کی قوت

ابتدائی حالت میں بھی تو اقوام کی بقا کا بہت کچھ ان کی فوجی قابلیت پر مدار تھا جب غور و فکر ممکن ہوا ہو گا تو شجاعت کا فائدہ بالکل بیّن معلوم ہوتا ہو گا کسی جماعت کے بقا کی کوئی اور شرط اس قدر واضح و ظاہر نہیں ہو سکتی اور نہ اس کے افراد کے قلب پر اس کی ضرورت اس قدر شدت سے ثبت ہو سکتی ہے جس قدر کہ شجاعت کی۔ وہ ہر روز دیکھ سکتے تھے کہ ان کی بقا ان کے خطرے کے مقابلہ کرنے کی طاقت پر مبنی ہوتی ہے۔ مگر یہ وصف ان میں اس اظہار سے پہلے بھی کسی نہ کسی صورت میں اور کسی نہ کسی حد تک ہو گا۔ اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں کہ پسندیدہ شجاعت اس ادراک بیش کا نتیجہ ہے کہ شجاعت سے بعض منافع حاصل ہو سکتے ہیں۔ لوگ ان منافع کو سمجھنے لگے، جو بہادروں کو پہلے سے حاصل تھے۔ اور اس سے اس عطوفت میں جو پہلے سے چھپی ہوئی ہو جو دھتی تغیر بھی ہوا، اور شدت بھی پیدا ہوئی۔ عقل کی ہر ترقی فرد اور قوم پر خطرے کے وقت شجاعت سلامت روی اور ہوش و حواس کے بجا رکھنے کی قوت کی اہمیت کو واضح کرتا ہو گی۔ کسی بیّن عطوفت کی موجودگی اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی حد تک غور و فکر کا پتہ دیتی ہے، اور جب تک لوگوں میں نتائج کے سمجھنے کی قوت نہ ہو گی اس وقت تک کسی قسم کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی مشکل ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اس معنی میں پسندیدگی ادراک کا نتیجہ ہو سکتی ہے مگر دوسری طرف ادراک سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس جبلت کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا گیا تھا وہ پہلے سے موجود تھی۔ قوم میں شجاعت کی ایک مقدار ہوتی ہے، اور اس کی ساخت فی الحقیقت ایسی ہونی چاہئے، کہ اس واقعہ کو شعوری طور پر سمجھنے سے پہلے، اور اس کو معاشری اعتبار سے پسندیدہ قرار دئے جانے سے قبل ایک شخص کی شجاعت اوروں کے لئے مفید ہو فرق یہ ہے کہ ارتقا کے بلند تر مدارج میں یہ ایک مسلمہ واقعہ ہو جاتا ہے۔ دیگر جبلتیں غرضمندانہ ہی نہیں ہوتیں، بلکہ ان کی اغراض محسوس بھی ہوتی ہیں۔ پہلے تو ان کو ایسی دلچسپی ہوتی تھی جیسی غلام کو اپنے آقا کی کامیابی سے ہوتی ہے، اور اب ان کو ایسی دلچسپی ہوتی ہے جیسی ان آزاد اشخاص کو ہوتی ہے، جن سے

رائے لیجاتی ہے۔ جوں جوں تفکر و تدبر کی قوت بڑھتی جاتی ہے، لوگونکو اپنے کردار کے نتائج کا ہر جہت میں نسبتہً وسیع ادراک ہوتا جاتا ہے اور یہ ادراک افعال اور جبلتوں کو متغیر کر دیتا ہے۔ مگر ہمیشہ اس کا آغاز سیرت و معاشرۃ کی اس تنظیم سے ہونا چاہئے جو پہلے سے موجود ہو۔

۱۴۔ لہذا جس معنی میں شجاعت معاشری حیات کی عام شرائط کا بیان ہے، ہم اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں۔ یہ مسئلہ بادی النظر میں اس قدر پیچیدہ معلوم نہیں ہوتا جتنا کہ یہ در حقیقت ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے دو پہلو ہیں۔ افادہ شجاعت جس کے معنی یہ ہیں کہ جس قوم میں شجاعت زیادہ ہوتی ہے، وہ تنازع بقا کی زیادہ قابلیت رکھتی ہے، تمام حالتوں میں جبلت کی لبقا کا سبب ہوتا ہے۔ یہ بات ہر حالت میں صحیح ہے خواہ ہم کورانہ جبلت کا ذکر کریں یا معقول جبلت کا (یعنی بلڈاگ کی شجاعت کی یا مرد میدان کی شجاعت کا) اور اس سے وہ عام اصول حاصل ہو جاتا ہے، جو عمل ارتقا کی ہر منزل پر منطبق ہو سکتا ہے۔ یہ اصول اس خاص حالت پر صادق آتا ہے، جس میں باعقل جبلت معاشری عامل کے ذریعہ سے نشو و نما پاتی ہے، اور اس پر اس طرح سے عمل کرتی ہے، جس طرح کوئی عام اصول اپنی کسی خاص مثال پر عمل کرتا ہے۔ کسی قوم کی جبلتوں کے لئے یہ ضروری ہے، کہ وہ لبقا کی شرائط کے مطابق ہوں، اور یہ ان جبلتوں کے متعلق بھی صحیح ہوگا، جن کے اندر افادہ کا ادراک ہوتا ہے، اگر قوم کو باقی رہنا ہے تو کسی مفید کردار کی پسندیدگی بھی مفید ہونی چاہئے۔

۱۵۔ اس امتیاز کی طرف توجہ دلانے کی ضرورت بالکل ظاہر ہے کیونکہ اول تو یہ ہے کہ شرائط فی الحال لازمی طور پر مطابق معلوم نہیں ہوتیں۔ ہم کہتے ہیں کہ شجاعت مفید ہے، یا بہ الفاظ دیگر قوم کے لبقا کے لئے شرط ہے جس حد تک قوم کو اس واقعہ کا شعور ہوتا جاتا ہے یہی سبب اس شعور پر بھی عمل کرتا ہے۔ یہ شعور کہ شجاعت قوم کے لئے مفید ہے شجاعت کے لئے لازماً محرک ہوگا۔ مگر ممکن ہے کہ یہ ظاہر ہو کہ ترقی عقل کا یہ لازمی نتیجہ نہیں ہے۔ حقیقت میں اگر

ہم یہ فرض کرلیں کہ عقل بغیر اس کے کہ معاشری عافیت کی خواہش میں کسی قسم کا اضافہ ہو تیز ہو جاتی ہے، جو انفرادی حالتوں میں بہت ممکن ہے تو شجاعت کے معاشری فائدے کا واضح ادراک اس حالت میں اس کا موئید ہوگا، جس حالت میں فرد کی غرض، اپنے ہم قوموں کی اغراض کے مطابق ہوگی۔ پس ممکن ہے کہ اوسطاً اس سے بزدلی پیدا ہو، یا ہر ایک کے اندر یہ خواہش پیدا ہو جائے کہ جب کبھی اس کو موقع ملے، تو اپنے رفیق کو پھنسا کر خود صاف نکل جائے۔ اس حالت میں عقل کی ترقی سے قوم کو نقصان پہنچے گا۔ کیونکہ نسبتہً کم عقل اور زیادہ بہادر اقوام کو باقی رہنے کا بہت موقع ملے گا۔ اس قسم کی کوئی نہ کوئی بات اکثر ہوتی رہتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر واقعات کا بنظر غور مطالعہ کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ زیادہ عقلمند قوموں کو فائدہ رہتا ہے اور وہ اس وصف میں سب سے پیچھے نہیں رہتیں، تو ہم کو یہ نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ عام اصول مختلف طور پر عمل کرتا ہے۔ ارتقا کل فطرت کو متاثر کرتا ہے اور ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وہ اقوام سب سے زیادہ کامیاب ہوتی ہیں، جن کی ساخت ایسی ہوتی ہے، کہ شجاعت کی قوت کے ادراک کے ساتھ ان میں شجاعت بڑھ بھی جاتی ہے لیکن اس سے ایک اور شرط ظاہر ہوتی ہے۔ یہی نہیں کہ قوم کیلئے زیادہ عقلمند بنجانا ضروری ہے بلکہ اس طرح سے ہوشمند بنجانا ضروری ہے، کہ اس کے عقلی اوصاف کے ساتھ ساتھ اس کے معاشری اوصاف بھی ترقی کریں محض ادراک نتائج کی وسعت ممکن ہے زیادہ باقاعدہ قسم کی خود غرضی کی طرف لیجائے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ معاشری عافیت کا رجحان اور بھی کم ہو جائے۔ ممکن ہے یہ ظاہر ہو کہ عموماً عقلی ترقی کے ساتھ معاشری ہمدردیوں میں بھی ترقی ہوتی ہے، مگر اس کو فی الحال مسلم نہیں مانا جا سکتا

۱۶۔ لیکن ایک بات اور غور طلب ہے۔ جس عمل کو بیان کیا گیا ہے، اس کی نوعیت سے یہ ظاہر ہے کہ ان اوصاف میں جن کو قیمتی سمجھا جاتا ہے، اور ان اوصاف میں جو فی الواقع مفید ہوتے ہیں، ایک قریبی مطابقت پائی جاتی ہے۔ ہر انسان اور انسانوں کی ہر پشت کسی نہ کسی عطوفت

سے آغاز کرتی ہے جس کو قوم ترقی دیتی ہے اور اپنے کردار کے مسلمہ اصولوں میں شامل کرتی ہے۔ ان میں جو سب سے اہم ہوتے ہیں وہ زبان کی ساخت اور معاشرہ کے اہم دستوروں میں داخل ہو جاتے ہیں۔ خصوصاً شجاعت کا احترام عام ورثہ کا جزو بن گیا ہے، اور یہ ایسی معاشرہ کے ہر رکن کو نہایت شدت سے متاثر کرتی ہے جو فوجی دور سے گذر چکتی ہے۔ اب ایک طرف تو یہ بات واضح ہے، کہ اگر کوئی عطوفت اس طرح سے معاشری عامل سے ورثہ میں ملی ہو، تو اس میں معاشری حیات کے تعقلات کا حوالہ ہونا لازمی ہے۔ سب آدمی شجاعت کو بنظر استحسان دیکھنے پر اس وقت تک متفق نہیں ہو سکتے، جب تک وہ یہ خیال نہ کریں کہ شجاعت مفید اور مفید بھی ثانوی یا ذہنی معنی میں ہے۔ یعنی یہ عام مسرت کا باعث ہے۔ جس عمل سے اس قسم کی کوئی عطوفت اس طرح پھیل سکتی ہے، کہ یہ قوم کے عام ورثہ کا جزو بن جائے وہ اس کے لئے کافی ضمانت ہوتا ہے۔ ممکن ہے لوگ ایسے اوصاف کو پسندیدہ سمجھنے لگیں، جن کی بنا پر ان کے حامل کی مسرت تباہ ہو جائے۔ مگر وہ کبھی ایسے اوصاف کو متفقہ طور پر پسندیدہ نہیں کہہ سکتے جن سے عام مسرت میں کمی واقع ہو۔ یہ ادراک کہ ایک وصف ان معنی میں مفید یا مسرت بخش ہے، اگر اس احترام کا باعث ہو جو اس وصف کی نسبت محسوس کیا جاتا ہے، تو اس کو تقریباً اس کے مطابق تو ہونا چاہئے۔ دوسری طرف یہ بھی ظاہر ہے کہ شجاعت کا واقعی فائدہ فوراً اس پسندیدگی و استحسان کا باعث ہوگا جو اس کے لئے محسوس کیا جاتا ہے۔ اگر ایک قبیلہ کا وجود اس کے افراد کی شجاعت پر مبنی ہو تو یہ بات واضح ہونی لازمی ہے کہ لاتعداد واقعات میں شجاعت سب کی زندگی اور مسرت کی حفاظت کرتی ہے، اور بزدلی مہلک ہوتی ہے۔ جو شے باقی رہنے کے لئے مفید ہوتی ہے، اس کا مسرت بخش ہونے کی معنی میں بھی مفید ہونا لازمی ہے۔ بعض حدود کے اندر انسان کا استدلال خراب ہو سکتا ہے اور ممکن ہے کہ قوم کا مجموعی استدلال بھی ناقص ہو ممکن ہے شجاعت ان تعصبات کے بقیہ کی

بدولت جو خاص حالات میں پیدا ہوتے ہیں، حد سے زیادہ پسندیدگی و استحسان کو نظروں سے دیکھی جانے لگے یا خطرے کی عارضی عدم موجودگی اس کی قدر وقیمت کو کم کر دے۔ مگر صحیح رائے سے اگر کوئی بہت زیادہ اختلاف ہوگا تو اول تو معاشرہ کی عقل سے اس کی اصلاح ہو جائیگی نہیں تو عام افادے کے اصول کے عمل سے اور غلط عمل کرنے والی معاشرہ کا فنا ہو جانے کے رجحان سے اس کی صحت ہو جائیگی۔ اصول صرف یہی نہیں کہ ادنی اقوام کی کورا اور غیر شاعر جبلت ہی کے واسطے سے عمل کرتا ہے بلکہ نہایت ہی منتظم معاشرہ کی شعوری اور فکری آرا پر بھی عمل کرتا۔ ایک معیاری مملکت کے اندر ان میں قطعاً منظاً بقت ہوگی۔ معاشرہ میں صرف وہی جبلتیں ہونگی جو اس کی بقا اور قوت کیلئے ضروری ہیں، بلکہ وہ اس کو بھی سمجھے گی کہ کیوں اور کس اعتبار سے کن شرائط و حدود کے ساتھ یہ ناگزیر ہیں۔ اور جن چیزوں کو یہ مفید اور باعث مسرت سمجھے گی وہ قطعی طور پر ان چیزوں کے مطابق ہونگی، جن کو یہ اپنے نزدیک اپنے وجود کی بقا کے لئے ضروری سمجھتی ہے۔

۱۷۔ یہ باتیں اس میں شک نہیں، کہ شجاعت ہی پر نہیں، بلکہ اور اوصاف پر بھی صادق آسکتی ہیں، مثلاً جیسے محنت توانائی وغیرہ ہیں، جو اسی قسم کی ہیں جیسی شجاعت ہے۔ اور ان کے علاوہ عام فضائل پر بھی صادق آسکتی ہیں جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ اس بحث کے ختم کرنے سے پہلے ایک بات اور بیان کردینی ضروری ہے۔ تمام حالتوں میں، اصلی اور اساسی اصول اس وصف کا افادہ ہوتا ہے، اور افادہ اس معنی جس معنی میں کہ یہ حالات زندگی کیلئے موزونی کے مرادف ہوتا ہے۔ بہر حال حکمی توجیہہ شجاعت کے ان پہلوؤں کے ظاہر کرلنے سے متجاوز نہیں ہوسکتی، جو اس سے معاشری زندگی کے عام حالات میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور یہ عام اصول یا تو بے عقل جبلت کے واسطے سے عمل کرتا ہے، یا باعقل جبلت کے ذریعہ سے یعنی یا تو ایسی جبلتوں کے ذریعہ سے عمل کرتا ہے جن کو اپنی قیمتوں کا شعور نہیں ہوتا۔ اب اگرچہ صحیح معنی میں اخلاق اسی وقت ممکن ہوسکتا ہے، جب تفکر اور عام اصول کے سمجھنے کی قوت ترقی

کر لیتی ہے مگر اس کا اطلاق معاشری نشو و نما کے اعلیٰ مدارج پر بھی ہو سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے ایک شخص یا ایک قوم جبلت کے وجود کو اسکی کافی دلیل سمجھے اور اس کی اصل کی تلاش نہ کرے۔ نیز یہ کہ اخلاقی ترقی عقلی اور غیر عقلی دونوں طرح کے اعمال سے وجود میں آسکتی ہے یا تو ایک عمل تعمیم ہوتا ہے اور کسی ایسے معاشری نصب العین کی طرف شعوری قصد ہوتا ہے جس سے حالات زندگی کا صحیح ادراک مترشح ہوتا ہے۔ یا کوئی اتفاقی تغیر ہوتا ہے یعنی ایسا تغیر جس کی ابتدا عقلی نشو و نما کے علاوہ اور کہیں سے ہوتی ہے۔ مثلاً جبکہ ایک سلطنت کی وسعت ایسے قبائل کو جو پہلے جنگ و جدل کے عادی تھے، امن و آشتی کے ساتھ رہنے پر مجبور کرتی ہے اور اس طرح ایسے اشواق و اشغال کو ترقی کا موقع ملتا ہے، جن کا نشو و نما پہلے ناممکن تھا۔ اس وقت مجھے اس امر کی تحقیق کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کہ ان حالتوں میں سے کونسی حالت زیادہ اہم اور کثیر الوقوع ہوتی ہے ؎

۴۔ فضیلت عفت ان فضائل پر بحث کرتے ہوئے جو عصمت عفت اعتدال وغیرہ کے ناموں سے مشہور ہیں، ہم کو یہ بتا دینا ضروری ہے کہ یہ فضائل قوت اور اصلی معاشری فضائل کے بین بین ہیں۔ ان میں سے بعض احتیاط و دور اندیشی کا جزو ہیں، اور بعض اخلاقی ضابطہ کا۔ مثلاً عفیف ہونا فرض مصلحت ہے، کیونکہ عفت کے لئے لازمی ہے۔ اس بات کو پیش نظر رکھ کر جو ضوابط مستنبط کئے جائیں گے ان کا تعلق زیادہ تر فرد سے ہوگا۔ شراب خواری پر اصل اعتراض یہ وارد ہوتا ہے، کہ اس سے صحت کو نقصان پہنچتا ہے، اور اگر ہم خالص طبی نقطہ نظر سے یہ ثابت کر دوں، کہ بعض قسم کی شرابیں مضر ہیں، اور بعض مضر نہیں ہیں، تو جو قانون قائم کیا گیا ہے وہ مبنی بر مصلحت اور اس اعتبار سے اخلاق کا جزو ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ مجھ پر اپنی صحت کا اس وقت تک درست رکھنا فرض ہے، جب تک کوئی اور فریضہ اتفاقاً اس کے متصادم نہ ہوئے اور اس طرح سے وہ ضوابط جن سے کہ صحت برقرار رہتی ہے، اخلاقی ضابطہ کے اندر داخل کئے جا سکتے ہیں۔ مگر

ان کے استنباط میں معاشرۃ کا کوئی لحاظ نہیں کیا گیا بلکہ یہ صرف اس سادہ اصول سے مستنبط ہوتے ہیں کہ جو شئے انفرادی طور پر ہر ایک آدمی کی صحت کیلئے مفید ہوتی ہے، وہ اس حد تک مبنی بر مصلحت ہوتی ہے۔ جو معاشرۃ تندرست اشخاص پر مشتمل ہوتی ہے وہ ان کے تندرست ہونے کی حد تک بہتر ہوتی ہے۔ مگر اصول محض فرد کی فلاح کو پیش نظر رکھ کر مرتب کیا گیا ہے اور حفظان صحت کا اصول اخلاقی اصول کے مطابق ہے، کیونکہ اخلاقی اصول اسکو مسلم مانتا ہے۔ جو بات صحت بخش ہو وہ صائب ہوتی ہے۔ مگر ان فضائل کی ایک اور قسم براہ راست معاشری ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معاشرہ اپنی بہت ہی ابتدائی حالت سے جنسی اور والدینی جبلتوں پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کی اندرونی ساخت ان کے انتظام و انضباط پر مبنی ہوتی ہے اور ایسے کردار سے جس کو حفظان صحت کے نقطہ نظر سے اچھا یا برا کچھ بھی نہ کہہ سکتے ہوں، ممکن ہے معاشری نظام پر نہایت اہم اثرات مرتب ہوں کھانے پینے میں اعتدال محض مصلحت اور دور اندیشی پر مبنی ہوتا ہے، جس کے اندر اسکا لحاظ رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس کے دوسروں پر کیا نتائج ہوتے ہیں۔ مگر عصمت ایسی فضیلت ہے جس کے معنی صرف اس وقت سمجھ میں آتے ہیں، جب ہم اس امر کو پیش نظر رکھتے ہیں، کہ اس کا معاشری عضویہ کی حیات سے کیا تعلق ہے؟

۱۹- اس لئے اس میں بھی ایسا ہی اخلاقی ارتقا ہوتا ہے جیسا کہ پہلی فضیلت میں ہوا تھا۔ عصمت یعنی جنسی جبلتوں کے عمل پر معاشری عطوفت کی بعض قیود، معاشری ارتقا کے اولین مدارج سے ظاہر ہوتی ہیں۔ معاشرۃ ایک عضوی دستور کے ارتقا سے مرکب ہوتی ہے، جو جہاں اور چیز دلہ کو متعین کرتا ہے، وہاں مرد و عورت کے جنسی تعلقات کو بھی متعین کرتا ہے۔ قدیم ایام کا ازدواجی قانون مہذب اقوام کے ازدواجی قانون سے حیرت انگیز طور پر مختلف ہے، مگر اس میں ہر قدم پر کسی نہ کسی باز رکھنے والی عطوفت کا وجود ظاہر ہوتا ہے یا ہوؤں میں جنسی رقابت دشمنی اور لڑائی کا سب سے بڑا سبب

ہوتی ہے۔ جب تک مملکت اور خاندان میں کافی امتیاز نہیں ہوتا، عورتوں کے متعلق جھگڑے ہی لڑائی کا سب سے بڑا سبب ہوتے ہیں معاشری رشتہ کے قائم ہونے کے یہ معنی ہیں اس قسم کے امور میں ایک اصول زندگی قائم ہوجاتا ہے اور اس کے متعلق ضوابط کا ایک پیچیدہ نظام بہت ہی قدیم زمانہ سے قائم ہے۔ اس لئے قبل اس کے کہ جذبات کے متعلق کوئی نظریہ پہلے سے مسلم ہو، ایک خارجی اصول قائم کر لیا جاتا ہے۔ پہلا اصول یہ ہے کہ تو زنا کا مرتکب نہو گا" ایسے کردار کی طرف کوئی بہت زیادہ توجہ نہیں ہوتی، جو اس قدر مضر نہیں ہوتا۔ وحشی انسان کو پرخوری میں کوئی عیب نظر نہیں آتا۔ شراب نوشی تو اس کو ایک نئی لذت معلوم ہوتی ہے جو اُسے مہذب انسان سے ملی ہے اس سے بلند قانون میں اس اصول کو وسعت دیجاتی ہے اور یہ محرک اور فعل دونوں پر عائد ہوتا ہے۔ ہوس اور زناکاری دونوں کو مذموم سمجھا جاتا ہے۔ وہ شخص اتنی ہی بُری نظر سے دیکھا جاتا ہے، جو اگر اس سے ہو سکے تو گناہ کا مرتکب ہو جائے جیسا کہ وہ شخص اتنی ہی بری نظر سے دیکھا جاتا ہے، جو اس لئے گناہ کرتا ہے کہ اس میں گناہ کی طاقت ہے۔ جیسے جیسے ہوس رانی کی تمام اقسام کے نتائج بد فاعل پر اور بعید ی نتائج اوروں پر واضح طور پر محسوس ہونے لگتے ہیں، اس عام اصول کی بنا پر ہر قسم کی ہوس رانی کو بُرا سمجھا جاتا ہے۔

۲۰۔ حیوان کی طرح سے وحشی کو بسیار خوری کچھ زیادہ قابل اعتراض معلوم نہیں ہوتی، ان دونوں کا عمل اشتہا سے متعین ہوتا ہے۔ اور اس میں عام اصولوں کا کوئی حوالہ نہیں ہوتا۔ ان اشتہاؤں کی شدت و نوعیت کا تعین افادہ کے عام اصول سے ہوتا ہے کتے کی طرح سے، وحشی بھی جب چاہتا ہے کھانا کھاتا ہے اور جب چاہتا ہے پانی پیتا ہے۔ اور اس میں وہ نتائج کا لحاظ نہیں کرتا۔ اگر اس کی اشتہا اس کی مستقل بقا کے منافی ہوتی تو وہ مر جاتا۔ اس لئے اس کی جبلتیں ایسے شعوری عمل کے متلازم ہوتی ہیں جسکو شعوری غور و فکر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن جب انسان تمدن کی عقل آفرینی

سے نئی قوتیں حاصل کر لیتا ہے، تو اس کی زندگی کے حالات متغیر ہو جاتے ہیں۔ اگر وہ چاہے تو اس سے زیادہ کھا پی سکتا ہے، جتنا کہ اس کے لئے مفید ہے۔ اگر قدیم جبلتیں باقی رہتیں اور ان پر قیود عائد نہ ہوتیں، تو وہ بہت جلد اس قدر کہا جاتا کہ دنیا اس کے بار سے سبکدوش ہو جاتی۔ یہ کسی عضویاتی اصول کی بدولت کمزور ہو سکتی ہیں مگر ان کو ہوس رانی کے برے نتائج کے نسبتہً واضح ادراک سے قابو میں بھی رکھا جا سکتا ہے۔ آخر الذکر حالت میں ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاقی اور فراستی قانون کا نشوونما ہوتا ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ صاحب عقل آدمی کو اپنی بھوک کے خراب کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے عمل کو اور قوتوں کو کام میں لاکر دبا سکتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ موجودہ تشفی کا آئندہ چلکر الم کی ایک خاص شرح سے خمیازہ بھگتنا پڑیگا۔ مگر اصول کی اخلاقی کیفیت صرف اس وقت نمایاں ہوتی ہے جب اپنے علاوہ دوسرے دل پر عمل کے نتائج کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ اب یہ بات بالکل ظاہر ہو جاتی ہے کہ ہوس رانی عموماً معاشری اوصاف سے براہ راست تعلق رکھتی ہے حتی کہ ان اشکال میں بھی جو دراصل مصلحت کی بنا پر قابل اعتراض ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ شجاعت اور توانائی کا عفت سے قریبی تعلق ہے، اور جس حد تک شجاعت کو ایک فضیلت خیال کیا جاتا ہے، اس حد تک سستی و بے پروائی کو جو بے اعتدالی اور عیاشی کا لازمی نتیجہ ہیں، نفرت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ مگر دوسرے پہلو سے ان کا معاشری حیات سے فضائل قوت کی کی نسبت زیادہ قریبی تعلق ہوتا ہے۔ بہادر آدمی جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں ممکن ہے باوجود اپنی شجاعت کے بالکل برا انسان ہو ممکن ہے وہ اپنی تمام تر قوت اپنے ہمسایوں کے ستانے میں صرف کرتا ہو ایک حد تک یہ بات عفیف میں بھی ہو سکتی ہے۔ مگر اسمیں معاشری اوصاف سے تعلق نسبتہً زیادہ براہ راست اور غیر متغیر ہوتا ہے جس حد تک ایک شخص شراب خوار ہوتا ہے۔ اس حد تک وہ لازمی طور پر برا شوہر اور برا باپ ہوتا ہے۔ جس حد تک وہ عفیف اور باعتدال ہوتا ہے، وہ کم از کم انہیں سے بعض کمزوریوں سے بری ہوتا ہے جو اسکو عام طور پر اس حیثیت میں حائل ہونے سے ناکارہ کر دیتیں شجاعت اور توانائی

اکثر ضروری ولازمی ہوتی ہیں، اور یہ عموماً ہر قسم کے معاشری فریضہ کی بجا آوری میں مفید ہوتی ہیں۔ مگر ایک سبب کی بنا پر جو اس وقت واضح ہوتا ہے جب لوگ زیادہ ہوشمند ہوجاتے ہیں ان میں باہم اس قدر قریبی تعلق نہیں ہوتا اس کے معنی یہ ہیں کہ ہوس رانی میں خود غرضی مضمر ہوتی ہے۔ شرابی کو جس قدر شراب سے محبت ہوتی ہے، اسی قدر محبت بیوی بچوں کی اس کے دل سے کم ہو جاتی ہے۔ جس قدر وہ اپنی اشتہائیں پوری کرنے کا شیفتہ ہوتا ہے، اسی قدر اسی کی محبتوں کے نشو ونما کی کم گنجائش ہوتی ہے۔ ایک بزدل اور کاہل کا دل محبت سے لبریز ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کی محبت ان چیزوں کے لئے جن سے وہ محبت کرتا ہے۔ بے سود ہوگی۔ مگر ہوس رانی کے اندر محبتیں یک لخت فنا ہو جاتی ہیں۔ وہ نہ تو حقیقی معنی میں محبت کر سکتا ہے، اور نہ ان لوگوں کے لئے جن سے وہ محبت کرتا ہے، مفید ہو سکتا ہے۔ اس طرح اس اخلاقی فیصلہ کی توجیہ کر سکتے ہیں، جو بعض قسم کے کرداروں کے خلاف نافذ کیا جاتا ہے، جن کو تن پروری کہتے ہیں بعض افعال کی جو مضرتیں سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہیں، وہ خود فاعل ہی پر مرتب ہوتی ہیں۔ لوگ ان کو اخلاق کی نہیں بلکہ فراست کی مخالفت کہتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ عیاش آدمی کسی اور کا نہیں بلکہ اپنا ہی سب سے بڑا دشمن ہوتا ہے۔ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم کو اس پر اسوقت تک اعتراض کرنے کا کوئی موقع نہیں ہے، جب تک اس کی بہیمانہ حرکات خلوت ہی تک محدود ہوں۔ بعض حالتوں میں یہ بات غلط قسم کے اخلاقی قانون کے پیدا ہو جانیکا موجب ہوتی ہے۔ یہ لوگ (اچھے آدمی کو بھی اسی طرح پسندیدہ کہتے ہیں، جس طرح سے کہ وہ فضول خرچ آدمی کی تعریف کرتے ہیں، کیونکہ اسکے کردار کے فوری اور ظاہری نتائج اسکے ہمسایوں کیلئے دلچسپ ہوتے ہیں، عیاشی کے تعلقات خود اپنے لئے ایک قانون بنا لیتے ہیں جسکے مطابق ایسا شخص جو اپنا پیسہ صرف کرکے مردوں کی طرح سے شراب پیتا ہو اچھا خیال کیا جاتا ہے۔ اس کی کچھ تو یہ وجہ ہوتی ہے اس کی قابلیت کو اس کی قوت کا ثبوت سمجھ لیا جاتا ہے، اور کچھ یہ ہوتی ہے کہ اس کو ملنساری کے

ادنیٰ معنی میں ملنسار سمجھ لیا جاتا ہے اور اس سے اس کو اعلیٰ درجہ کا ملنسار بھی فرض کر لیا جاتا ہے۔ جوں جوں عقل ترقی کرتی ہے، یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مصرف اور شرابی دونوں بُرے ہیں، اور جس قسم کے کردار پر کاربند ہوتے ہیں، اس کا عام ہوجانا معاشری زوال کی علامت ہے اور زیادہ عام طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب ہم اپنی توجہ ایک شخص کے افعال کے فوری نتائج کی طرف مرکوز رکھتے ہیں تو ہم سے اس کا اندازہ کرنے میں غلطی ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ جو امتیاز فرض کیا گیا ہے، اس کا باقی رکھنا مشکل ہے ایسا شخص جس کی برائی اولاً خود اس کو نقصان پہنچاتی ہو، اس کی برائی کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ وہ اوروں کو فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔ اگر وہ صرف اپنا ہی دشمن ہے تو وہ صرف اپنا ہی دوست بھی ہے۔ مثلاً افیمی اپنے ارادہ کو مفلوج کر لیتا ہے، اور جس حد تک اسکا ارادہ مفلوج ہوجاتا ہے، وہ کسی ایسے کام کے ناقابل ہوجاتا ہے جس میں توانائی کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ ہر قسم کے معاشری عواطف کے بھی قابل نہیں رہتا۔ لہذا ایک اخلاقی عطوفت موجود ہے اور از روے منطق اس کا فیصلہ ان حالتوں میں صحیح ہوتا ہے، جہاں کردار سے صرف فاعل کو نقصان پہنچتا ہے۔ بعض حالتوں میں اس قسم کے عیوب سے جذبات نفرت بہ نسبت ان افعال کے جو براہ راست معاشرہ کے لئے مضر ہوتے ہیں، زیادہ شدت سے برانگیختہ ہوتے ہیں۔ اس بات کی اس خیال سے بھی تائید ہوتی ہے جس کا ایک اور ذیل میں تذکرہ آیا ہے۔ جس طرح سے ہم اس شخص کو برا کہتے ہیں، جس کی سیرت بری ہوتی ہے خواہ خارجی حالات کی بنا پر اس کو اس کے ظاہر کرنے کا موقع ملے یا نہ ملے۔ اسی طرح منطقی طور پر ہم اس شخص پر اعتراض کرتے ہیں جو اپنے معاشری اوصاف کو ضائع کرتا ہے، خواہ اس کے کردار کا فوری نتیجہ اس کے لئے مضر ہو یا دوسروں کے لئے۔ اس کے اندر ان خصوصیات کی کمی ہونا لازمی ہے، جو اخلاقی قسم کے انسان کے لئے ضروری ہیں۔

۲۱۔ اس حد تک تو بات بالکل صاف ہے، یعنے اخلاقی قانون فی الحقیقت ان اوصاف کو مذموم قرار دیتا ہے، جن کی وجہ سے فرد اس معیار

سے انحراف کرتا ہے جو معاشری عافیت نے مقرر کیا ہے۔ لیکن عفت و اعتدال کی ایک اور خصوصیت ہے، جس پر ذرا کچھ زیادہ غور کرنے کی ضرورت ہے، اول تو بعض اقسام کے کردار سے جو نفرت ہمکو ہوتی ہے، اس کی توجیہہ ان ملحوظات سے پوری طرح سے نہیں ہوتی جن کو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عیاشی اور ہوس رانی کی جو مذمت کی جاتی ہے، اس کے اندر بہت سی پیچیدہ معاشری برائیوں کا رجحان معاشری زوال کی مہلک علامت ہے۔ لیکن احساس نفرت عضویاتی اسباب کا براہ راست نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ جوں جوں عقلی حسیت تیز ہوتی جاتی ہے، نسبتہً پاک نفس انسان کثیف شخص کی ہوس رانی کو دیکھ کر متنفر ہوتا ہے، اور اس سے برائیوں کا ادراک پیدا ہوتا ہے۔ اپنی نفرت کی محض برائیوں کے ادراک سے توجیہہ کرنے کی کوشش پر برا مانتا ہے۔ ایک تندرست معاشرۃ میں جو احساس کی کیفیت ہوتی ہے وہ اس قدر قوی اور فوری ہوتی ہے، کہ یہ ہر قسم کے افادے کے حساب اور انداز سے پہلے عمل کر جاتا ہے۔ اور اس پر میں یہ اضافہ کر سکتا ہوں کہ افادیہ کو مروجہ عطوفت کی شدت کی توجیہہ کرنے یا اس کو جائز قرار دینے میں خاص دقت ہوتی ہے، اور اس وجہ سے وہ بعض اوقات ضابطہ کی شدت کے کم کر دینے پر مائل ہوتے ہیں۔ اکثر لوگوں کو تو اس مسئلہ پر بحث کرنے کی کوشش پر اعتراض ہوتا ہے، اور اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ بعض مباحث پر گفتگو کرنے میں بھی اخلاقی خطرہ ہے، اور کچھ یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ ممکن ہے، کہ جو خیالات انھوں نے اپنے دلوں میں قائم کر رکھے ہیں وہ پوری طرح پر صحیح نہ نکلیں ؎

۴۲۔ نیز اس جہت میں یہ اخلاقی فیصلہ کی ایک اور خصوصیت سے تعلق رکھتی ہے۔ میری مراد مرتاضی نظریات سے ہے جو مختلف زمانوں میں بیحد قوت حاصل کر لیتے ہیں، اور جو بعض اشکال میں اصول اخلاق کی بالکل تردید معلوم ہوتے ہیں۔ بعض حالات میں ایک قوم کا نظری اخلاق بے اعتدالی یعنی شہوات میں حد سے زیادہ مبتلا ہونے کو بُرا ہی نہیں سمجھا، بلکہ خود شہوانی لذات

کو برا سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اس قسم کی ہر لذت بجائے خود بری ہوتی ہے۔ اگرچہ بعض قیود و حدود کے اندر ان سے لذت اندوزی کی اس لئے اجازت دیجاتی ہو، کہ ان سے بدتر خرابیاں پیدا نہوں اب اگر اس کو پوری طرح نافذ کیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ ایسے کردار کو مذموم قرار دیگا، جو صرف باعث لذت ہی نہیں، بلکہ بقائے نسل کے لئے بھی قطعاً ضروری ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ لوگوں کی بعض ایسے فرائض سے محترز رہنے کی بناپر تعریف کیجاتی اور انکو لائق احترام سمجھا جاتا ہے، جن پر معاشرۃ کا بالکل مدار ہوتا ہے۔ راہبہ اور راہب کی اس لئے تعریف و توصیف کیجاتی ہے، کہ یہ براہ راست خانگی و معاشری لذات و فرائض میں حصہ لینے سے بھاگتے ہیں۔ اور اگرچہ علماے اخلاق نے اسکو اخلاق کا ایک کلی قانون بنایا ہے، کہ ہر شخص کو اس طرح عمل کرنا چاہئے کہ اس کا کردار سب کے لئے قانون بن سکے، لیکن اس کے باوجود بعض علمائے اخلاق اس فعل کو خاص طور پر لائق تعریف سمجھتے ہیں جو سب کے لئے اصول نہ بن سکے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے جواب میں یہ کہنا بالکل سہل ہے، کہ اس قسم کا اخلاق دراصل بداخلاقی ہے، یعنی اس سے غلط استدلال مترشح ہوتا ہے اور اس لئے عقل سلیم اس کو تسلیم نہیں کرسکتی یا چونکہ اس سے مسرت میں کمی واقع ہوگی، اس لئے یہ زیادہ سے زیادہ مسرت کا باعث نہیں ہوسکتا اور اخلاق کی صحیح تعریف کے بموجب، یہ دراصل اخلاقی نہیں ہوسکتا مگر میرے نقطہ نظر سے اس قسم کا جواب دینا سوال سے پہلوتہی کرنے کے مساوی ہے۔ کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ مجھے اس سے انکار کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے عواطف خواہ صحیح ہوں، یا غلط، مفید ہوں یا مضر، بہر حال اخلاق کا واقعاً جزو ہیں۔ یعنی یہ کردار کے ان اساسی اصولوں میں سے معلوم ہوتے ہیں، جس کو قوم فرد کے ذہن پر نقش کرتی ہے۔ اسلئے ان کی تردید کرنے کے بجائے ان کی توجیہہ کی ضرورت ہے۔

۲۳۔ ہر قسم کی توجیہہ میں یہ دشواری ہوتی ہے، کہ کسی طرح سے یہ کہنا سہل نہیں ہوتا کہ ان حالات میں اصل فیصلہ کیا ہے۔ عام رائے اکثر علماء

کی رائے سے مختلف ہوتی ہے، اور ہزاروں ترکیبیں ایسی ہوتی ہیں جن کے ذریعہ سے ایسے دعاوی جو لبظاہر مہمل ہوتے ہیں عقل سلیم کے مطالبات کے مطابق کئے جا سکتے ہیں۔ تاہم اس قدر تو مانا جا سکتا ہے کہ مرتاضی نظریہ معاشرۃ کی عیش پرستی کی حالت کا نتیجہ ہے، یعنی ایسی حالت کا جس میں شہوانی اشغال کی خرابیاں خاص طور پر نمایاں ہو جاتی ہیں۔ ایک طاقتور اور دولت مند طبقہ کی پیدائش، جو اپنی طاقت کو محض اپنی لذت کی خاطر استعمال کرتی ہو، اور جس میں بڑے آدمی اپنے زیردستوں کی مصائب و تکالیف کا لحاظ کئے بغیر اپنے آپ کو ہوس رانی میں مصروف رکھتے ہوں، اس نظریہ کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے، کہ ہوس رانی ہی نوع انسان کی سب سے بڑی دشمن ہے۔ اور مخالف سیرت کے منافع کے مبالغہ آمیز دعوے کی طرف ذہن کا منتقل ہونا بالکل فطری امر ہے بہترین معلم یہ دیکھتے ہیں کہ جذبات اس قدر قوی ہیں کہ وہ خود اپنی نگہداشت نہیں کر سکتے۔ اس امر کا تو خطرہ نہیں ہوتا کہ انسان پیمانہ التذاذ ضرورت سے زیادہ مضر ہو جائیگا۔ اس لئے وہ اس خرابی کی بلا کسی قید و استثنا کے مذمت کرتے ہیں اور وہ یہ خیال کرتے ہیں، کہ اس خرابی کے مبدء اصلی کو مذموم قرار دیکر، اور ان حدود کو بیان کئے بغیر، جو واقعات سے خود ہی کافی مقدار میں پیدا ہو جائینگی، اس خرابی کو بالکل بیخ و بن سے اکھاڑ سکتے ہیں؛

۴۲۔ علاوہ بریں یہ بات بھی مسلم ہوتی ہے کہ اس اصول کا عمل محدود ہے۔ فضائل کی دو قسمیں کی جاتی ہیں۔ معمولی اور غیر معمولی اگر کوئی شخص اسقدر عفیف ہو کہ وہ زناکاری اور شراب خواری کا مرتکب نہ ہوتا ہو، تو اس نے قانون کے مطالبات کو پورا کر دیا ہے۔ لیکن اگر وہ ایک قسم کی لذت کو بالکل ترک کر دے، اور دوسری کو اس قدر کم کر دے جس قدر صرف بقائے حیات ہی کے لئے ضروری ہے تو وہ اس حالت میں اچھا ہی نہیں بلکہ دونوں اعتبار سے اچھا ہوتا ہے۔ پھر یہ بات نظریہ تحسین سے بھی مترشح ہوتی ہے۔ اس لفظ سے اور جو کچھ بھی مراد لیجائے (جس پر آئندہ غور ہوگا) یہ ایک معیار کو تو

تسلیم کرتا ہے جس کا اطلاق ہر معمولی آدمی پر ہوتا ہے۔ مگر یہ ایسا معیار ہوتا ہے، کہ جس سے بعض لوگ تجاوز کر جاتے ہیں، اور اس طرح سے ان کی تحسین ہوتی ہے۔ اب اس نظریہ کے ساتھ جو مذہبی مسائل تعلق رکھتے ہیں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس طرح سے انسان جو اپنے اندر خوبی پیدا کرتا ہے، وہ قوم کے لئے کسی نہ کسی حد تک مفید ہوتی ہے۔ یہ دیوتاؤں اور معبودوں کو خوش کرتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے وہ ولی کے متبعین کو زیادہ اچھی نظر سے دیکھنے لگتے ہیں۔ لہذا جو شخص غیر معمولی نیکی کا مالک ہوتا ہے، وہ معاشرۃ کے مخالف نہیں ہوتا، اگرچہ اس کا کردار ایسا ہوتا ہے، کہ اگر اس کو عام طور پر اختیار کر لیا جائے، تو اس سے معاشرۃ قطعاً تباہ ہو جائے۔ بلکہ اس کا مقابلہ کسی ایسے شخص سے کیا جا سکتا ہے، جو اپنی زندگی اور صحت کو کسی فلاح عامہ پر قربان کر دیتا ہے، اور اس معنی میں اس کے کردار کو علمائے اخلاق پسندیدہ و مستحسن کہہ سکتے ہیں۔ مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہاورڈ لائق تحسین ہے، اگرچہ وہ ایسے فرائض سے لاپروائی برتتا ہے، جن پر معمولی حالات میں عمل ہونا چاہئے تھا۔ اس خاص مثال میں وہ اپنے معاملات کی طرف توجہ کرنے کے بجائے قیدیوں کی خدمت انجام دیکر زیادہ نفع پہنچاتا ہے۔ لیکن یہ محض یہ تسلیم کرتا ہے کہ ہر حسنت کا عام اخلاقی قانون انسان کے مخصوص مواقع اور قابلیتوں کے اعتبار سے مختلف کردار تجویز کرتا ہے اس لئے ممکن ہے تمام علمائے اخلاق اس کو تسلیم کر سکیں کہ خاص حالات میں خاص عادت و مزاج کی انسان کو ایسی جبلتوں کا دبانا اور صائب معلوم ہو، جن کی عام طور پر کردار میں قیود و حدود کے ساتھ اجازت ہوتی ہے۔ فرق صرف اس قدر ہوگا کہ اس طرح سے ان جبلتوں کے دبانے کو غیر مشروط طور پر صواب نہ کہا جائیگا۔ اور محض یہ بات برتر احترام کا مستحق نہ بنا دیگی۔

۲۵۔ لہذا امر تاضی نظریہ کو ایسی صورت میں ظاہر کرنا بالکل ممکن معلوم ہوتا ہے، جو معاشری ضروریات کے ایک معقول تعقل کے مطابق ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے لئے صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ معاشرۃ کی ایسی حالت میں

جس میں کہ ہوس رانی اور خود غرضی کا غلبہ ہو، ایسے اشخاص کا وجود جو ہر قسم کے شہوانی التذاذ کو اپنے لئے ممنوع قرار دے لیتے ہیں، ممکن ہے بہت ہی مفید ہو، کیونکہ یہ مروجہ جذبات کے زیر کرلنے کے امکان کی نظیر ہونگے۔ علاوہ برایں یہ ممکن ہے کہ معاشرہ کی ایسی حالت میں بہترین اور سب سے زیادہ تعریف و توصیف کے لائق اشخاص اور وہ لوگ جو معاشری خرابیوں کو سب سے زیادہ محسوس کرتے ہیں، اپنی زندگیوں سے اسطرح سے جذبات پر غالب آلنے کا ثبوت دیں، اور اس حد تک اپنے ابنائے جنس کے احترام کے مستحق ہوں، جس طرح سے قدیم امریکی اپنی شجاعت کا ثبوت اس طرح سے دیتے تھے کہ اپنے جسم کو تکالیف جسمانی کے لئے پیش کردیتے تھے۔ اسی طرح سے پارسا اپنی عصمت و عفت کا اسطرح سے ثبوت دے سکتا ہے کہ وہ اس قسم کی لذات کو اپنے اوپر حرام ہی کرلے۔ ایسی ماورائی فضیلت کی مثالیں ممکن ہے، عام معیار کو بلند کریں اصل میں ان لوگوں کا وجود کثیف طبائع اشخاص کے ظلم کے خلاف ایک طرح کی صدائے احتجاج ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی مضرتوں سے بحث کرنا بے سود ہے۔ اور نہ ان غلط مفروضات پر بحث کرلنے کی ضرورت ہے، جن کے ساتھ اس کا تعلق معلوم ہوتا ہے۔ اور نہ یہ بیان کرلنے کی ضرورت ہے، کہ اس کو کس حد تک محدود رکھنا چاہیئے۔ میں صرف یہ کہتا ہوں کہ اس حد تک یہ ایسے نظریہ کے خلاف نہیں، جو معاشری عافیت کے عام ملحوظات سے مرتب ہوتا ہے۔ اور یہ جو ایسے کردار کو مطلقاً مفید بناتا ہے، جو صرف بعض حالات کے اندر مفید ہوتا ہے، یہاں اس سے غلطی ہوتی ہے۔ جب تک یہ شرائط فی الواقع پوری ہوتی ہیں، اس وقت تک انکی اہمیت کے نظر انداز کرلنے سے ہم فوراً غلطی میں مبتلا ہو جائینگے۔ اور اسیطرح ایک ایسی جبلت جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر معاشری عافیت کے ہر قسم کے لحاظ کو نظر انداز کردیتی ہے، فی الحقیقت انھیں حالات کا براہِ راست نتیجہ ہوسکتی ہے۔ اس کی حالت اس نفرت کی سی ہے، جو بعض مصائب سے

طبیعت کے اندر خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ برائیوں کی حقیقی نوعیت کو پوری طرح پر سمجھ لیا گیا ہے۔ اس طرح سے انسان ایسی شے کو مطلقاً مذموم سمجھنے لگتا ہے، جو دراصل صرف اضافی طور پر مذموم ہوتی ہے۔

۲۶۔ اس سے ایک نتیجہ برآمد ہوتا ہے، جس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اخلاقی عطوفت کے افادہ کی عام شرط کو، اس عطوفت کے مطابق جو اصول ہوتا ہے، اس کو ادراک افادہ کی شرط کے ساتھ صرف بعض حدود کے اندر ہی مطابق کہہ سکتے ہیں۔ مثلاً جب ہم اس نفرت کا ذکر کرتے ہیں جو ایک قسم کے کردار سے پیدا ہوتی ہے، اور پھر یہ دریافت کرتے ہیں کہ آیا یہ نفرت ان نتائج کا لحاظ کرتے ہوئے جن کے وقوع پذیر ہونے کی توقع ہے حق بجانب ہے یا نہیں تو ہم بعض اوقات پریشانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ ان نتائج میں ہم کو خود اس نفرت کو بھی شمار کرنا چاہیئے یا نہیں اس کو ہم نہیں بتا سکتے کیا وہ حاسہ جس کو یہ نفرت محسوس ہوتی ہے کبھی عدالت پر بیٹھنے کے لائق ہے، یا اس کا بیان صرف ایک شاہد کی حیثیت سے سنا جا سکتا ہے۔ پہلی صورت میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہم منطقی دور میں مبتلا ہوئے جاتے ہیں۔ کیونکہ ہم جبلت کو خود اس کے وجود کی ایک دلیل سمجھتے ہیں۔ آخرالذکر صورت میں ہم یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ کل نتائج کا اندازہ کرنے میں اس خاص الم کو کیوں نظر انداز کیا جاتا ہے اس کا جواب صحیح نقطۂ نظر سے بالکل صاف و سادہ ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں کردار برا ہے، یا فلاں جبلت بری ہے تو ظاہر ہے کہ ہم ایک مفروضہ قائم کرتے ہیں اور وہ مفروضہ یہ ہوتا ہے، کہ ہم اس کو خارج کر سکتے ہیں اس کردار یا جبلت کی جو کردار یا جبلت جگہ لے گی وہ بہتر ہوگی۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ بدی بری ہے، تو میری مراد لازماً اس سے یہ ہوگی کہ بہ حیثیت مجموعی تمام باتوں کا لحاظ کر لینے کے بعد عفیف اور با اعتدال شخص معاشرتی فرائض کے بجالانے کی زیادہ قابلیت رکھتا ہے، یا بہ الفاظ دیگر جو معاشرۂ عفیف و با اعتدال اشخاص پر مشتمل ہوگی وہ بداعمال و بدکار لوگوں کی معاشرۂ زیادہ باقی رہیگی ظاہر ہے کہ اگر میں دو

چیزوں کا صرف ایسے اختلافات سے مقابلہ کروں جو سطحی طور پر نمایاں معلوم ہوتے ہیں، تو یہ ایک مغالطہ ہوگا۔ یا اگر میں ممکنہ حالتوں کے مابین حقیقی مقابلہ کرنے سے قاصر رہتا ہوں تو میں صحیح شق کے انتخاب میں غلط مفروضہ قائم کرتا ہوں۔

۲۷۔ اب اس صورت میں جو ہمارے سامنے ہے، کسی ایک عیب مثلاً پرخوری پر غور کرتے ہیں، جو خاص طور پر قابل نفرت ہے، مگر جس کو شاید عموماً خود غرضی سمجھا جائے، کیونکہ اس سے دوسروں سے بغض یا ان پر براہِ راست حملہ مترشح نہیں ہوتا۔ پرخوری و بسیارخوری کے عیب کا پوری طرح پر اندازہ کرنے کے لئے ضروری یہ ہے کہ ایک بسیار خور کا مع اس کی تمام خصوصیات کے ایک معتدل آدمی سے مقابلہ کریں۔ اگر میں بسیار خوری کے نتائج کو جمع کرنے کی کوشش کروں تو غالباً میں پہلے ان مضرتوں کا ذکر کرونگا، جو اس کی صحت کو پہنچتی ہیں۔ یعنی ان نتائج کو بیان کرونگا جو گٹھیا بدہضمی وغیرہ کی صورت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ مگر اس سے بسیار خوری کے معاشرتی عیب کا بہت ہی ناقص اندازہ ہوتا ہے۔ بسیار خور اور صاحب اعتدال شخص میں یہ فرق نہیں ہوتا، کہ بسیار خور کے بعض بیماریوں میں مبتلا ہو جانے کا زیادہ امکان ہوتا ہے یا یہ کہ بیماریوں کی وجہ سے وہ شدید قسم کی محنت کم کرسکتا ہے۔ جو شخص اپنے معدہ کا غلام ہوتا ہے، وہ اعلیٰ قسم کی محنتوں دماغی و جمالیاتی لذات مہذب مسرتوں کے ناقابل ہوتا ہے اور اس کے خود غرض ہونے، اور وسیع قسم ہمدردیوں کے نااہل ہونے، کا بھی بہت امکان ہوتا ہے۔ پس اگر میرے بسیارخوری کے مذموم سمجھنے کی علت صرف پہلے واقعات کو بتایا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ بیان ناقص ہوگا۔ اس کے معنی یہ ہونگے کہ میرا بیان جس میں معائب کو ایک مرض پر مبنی قرار دیتا ہوں، خاص علامات تک محدود ہے اور اس سے جو کل جسمانی حالت مترشح ہوتی ہے، اس پر مبنی نہو حقیقت یہ ہے کہ بسیار خور کے متعلق جو عواطف عموماً لوگوں کے ہوتے ہیں اس میں ایک ایسا عنصر بھی ہوتا ہے جس کا اندازہ اس لیے عقلی سے نہیں ہوسکتا جو پرخوری سے

مترشح ہوتی ہے۔ اور نہ اس ناقابلیت کے پیدا ہو جانے سے ہو سکتا ہے جو اس کا سبب سے نمایاں نتیجہ ہوتا ہے۔ بلکہ یہ تو ایک داخلی احساس ہے جو اعلیٰ و ادنیٰ کے تصادم سے ہوتا ہے۔ یہ نفرت کا ایک شدید انقباض ہے جو اس طرح سے براہ راست پیدا ہوتا ہے جس طرح سے ایک مکروہ شے کی دیکھنے سے متلی ہوتی ہے یا گندے شخص کے دیکھنے سے طبیعت مکدر ہونے لگتی ہے۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ تو سور کی طرح سے گندا ہے، اور سوروں کی طویلہ کی بدبو سے متلی ہونے لگتی ہے۔ جہاں کہیں اس قسم کا داخلی احساس موجود ہوتا ہے، اس کی حمایت میں بطریق بالا محض نتائج کا بیان کر دینا کافی نہیں ہے۔ یہ اسی طرح سے ایک احساس ہوتا ہے جس طرح سے اور کوئی احساس جو خود کو اس طرح سے احساس ثابت کرتا ہو۔ اور اس کی وجہ سے جو لذات و آلام ہوتے ہیں، ان کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ مگر اس سے یہ تو ظاہر نہیں ہوتا کہ اس داخلی احساس، یا جبلت کا اندازہ ایسے معیار سے نہیں ہو سکتا جو عام اصول افادہ سے ماخوذ ہو۔ جب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ آیا یہ مفید ہے، تو ہم یہ نہیں پوچھتے کہ آیا یہ کردار کے اور نتائج کے صحیح اندازے کو ظاہر کرتا ہے (یعنی اس کے ان نتائج کا جو دوسری جبلتوں کے لئے مضر ہوتے ہیں) کیونکہ اس کے معنی تو در حقیقت یہ فرض کر لینے کے ہیں کہ اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے، بلکہ ان جبلتوں کے پیش بینی شدہ نتائج پر عمل کر لینے کی ایک خاص صورت ہوتی ہے۔ ہم کو یہ بھی دریافت کرنا چاہیئے کہ آیا یہ اعلیٰ قسم کی سیرت کا لازمی جزو ہونے کی حیثیت سے مفید ہے۔ جوں جوں انسان زیادہ عاقل ہمدرد وغیرہ ہوتے جاتے ہیں، ان میں نئی حسیتیں بھی پیدا ہوتی جاتی ہیں، جو ایسے نتائج کے متعلق جن میں اب تک اصلاح ہوئی ہے محض احکام ہی نہیں ہوتے، بلکہ یہ اسی طرح سے بلا واسطہ قطعی و حکمی طور پر حسیتیں ہوتی ہیں، جیسی کہ کوئی ابتدائی حسیت ہو سکتی ہے۔ اس لئے جبلت کی تائید میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اندر ایک ایسا حکم مضمر ہوتا ہے، کہ یہ مفید ہے، بلکہ یہ مضمر ہوتا ہے کہ یہ حکم مفید ہے حسیت کے دور کرنے کے لئے تمھیں کل سیرت کو سست کرنا پڑے گا، یا اور اس نتیجہ کو

یک قلم محو کر دینا ہوگا۔ لہذا معاشرتی ارتقا کے لئے کوئی اس قسم کی عطوفت لازمی ہے، اگرچہ جنس قوت کی اس کے لئے ضرورت ہوتی ہے، اس کی صحیح مقدار کا حاصل کرنا دشوار کیا ناممکن ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کو واقعی طور پر اختیار کے ذریعہ سے حل کر سکتے ہیں؛

۲۸-اس لئے ازروے نفسیات یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ افراط زیر بحث (اور یہ بات اور تمام شہوانی افراطوں پر بھی صادق آئیگی) براہ راست جبلت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ کسی خاص اشتہا کا مرضی نشو ونما ہوتا ہے۔ اور دوسروں کی افراط کے دیکھنے سے جو ہم میں نفرت پیدا ہوتی ہے، وہ خود اس تسویق کا مستلزم جزو ہوتی ہے، جو ہمارے اندر ہوتی ہے۔ ہمیں بسیار خور کی افراط کو دیکھکر نفرت آمیز حیرت ہوتی ہے، کیونکہ جب خود کو اس کی جگہ پر فرض کرتے ہیں اور خود کو اس قدر عظیم مقدار خوراک کو ہڑپ کر جاتا ہوا خیال کرتے ہیں تو ہمارا تخیل اس سے بھاگتا ہے۔ یہ سوال کہ کس حد تک اس جبلت کا پیدا کرنا مستحسن و پسندیدہ ہے دشوار ہے۔ کیونکہ بلا واسطہ جبلت کا بذات خود اس قسم کا اندازہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔ جب ہم معمولی معنی میں کردار کے نتائج کا امتحان کرتے ہیں تو بعض اوقات ممکن ہے صحیح طریق تک پہنچ جائیں اسوقت ہم خود سے یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا گٹھیا کی تکلیف عمدہ دعوتوں کی لذت سے کم ہے یا زیادہ ہے۔ یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بعض حالات میں یہ سوال خاصہ سہل ہوتا ہے، اور ہم ایک قریب قریب جواب تک پہنچے ہیں۔ لیکن جب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ آیا فلاں جبلت بہ حیثیت مجموعی مفید ہے اور کس حد تک مفید ہے، تو ہم درحقیقت ایک نہایت ہی پیچیدہ مسئلہ کے متعلق سوال کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ آیا وہ شخص جس میں یہ جبلت ہے، مع ان تمام امور کے جو اسکو مستلزم ہوتے ہیں معاشرہ کا اس شخص سے بہتر یا بدتر فرد ہے، جس میں یہ جبلت نہیں ہے اور نہ وہ تمام باتیں ہیں، جن کو اس کا وجود مستلزم ہوتا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ دو عضویوں کے باہمی مقابلہ کو کسی عمل حسابی میں تحویل نہیں کیا جاسکتا

اگرچہ ہم عمل کی ان مختلف قسموں میں مسرت کی مقداروں کے اندازہ کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جبلی جذبات نفرت کی قوت جن کے متعلق ہم ابھی یہ کہہ چکے ہیں کہ ان میں بہت کچھ اختلافات ہو سکتے ہیں، بغیر اس کے کسی عقلی عمل سے اس کے اندر کوئی فوری ضبط پیدا کیا جا سکے۔ اسی سے اس کی توجیہہ ہو سکتی ہے کہ خاص خاص برائیوں سے جو نفرت یا ان کے مخالف محاسن کا جو استحسان ہوتا ہے (جو اخلاق کے جمالیاتی نظریات کے اندر مضمر ہوتے ہیں) اس کے اندر اس سے اس قدر اختلاف ہونا ضروری ہے کہ اس کو فوری افادے کے کسی معیار سے بھی منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

۴- فضیلت صداقت

۲۹- اب میں ان فضائل پر گفتگو کر سکتا ہوں، جو بعض امور میں ایک دوسرے کے بالکل مخالف ہیں۔ اس کے لئے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ہے کہ صداقت کا کچھ نہ کچھ لحاظ سادہ ترین معاشری حالت میں بھی کیا جاتا ہے۔ زبان معاشرۃ کا نتیجہ بھی ہوتی ہے، اور اس کے لئے لازمی و ناگزیر بھی ہے۔ انتقال خیالات کے بغیر کسی قسم کی مفاہمت نہ ہو سکتی تھی کیونکہ بصورت دیگر ہم کو ایسی علامات کا ذکر کرنا ہوتا، جن کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ زبان کی ضرورت کا اظہار صداقت کی ضرورت کے اظہار کے مساوی ہے جھوٹ صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے جب باہمی مفاہمت ہو چکتی ہے۔ اس لئے صداقت معاشری ترقی کی لازمی شرط ہے۔ بایں ہمہ فضیلت صداقت کو رفتہ رفتہ بہت سی حدود کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے۔ جس طرح سے قانون عفت کی یہ شکل ہے "تجھے زنا کا مرتکب نہ ہونا چاہیے"، اسی طرح سے قانون صداقت کی یہ صورت ہے کہ "تجھے جھوٹی گواہی کا مرتکب نہ ہونا چاہیئے" ان جھوٹوں کی ممانعت ہے، جو ہمارے ہمسایوں کے لئے صریحاً مضر ہوتے ہیں۔ عام طور پر صداقت کا جو ناقص احترام کیا جاتا ہے۔ اس کا پتہ قانونی حلقوں سے چلتا ہے۔ اس میں یہ مضمر معلوم ہوتا ہے کہ فریضہ کے لئے کسی خارجی موجب کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک شخص کی جھوٹے بیان سے جان لینے میں جو برائی ہوتی ہے، وہ اس قدر ظاہر ہے کہ

جس شخص کو کوئی اور محرک باز نہیں رکھ سکتا، وہ قسم کی حرمت سے کیا متاثر ہوگا۔ لہذا یہ واقعہ کہ ایسی حالتوں میں قسموں کو موثر خیال کیا جاتا ہے نیکی کے متعلق عام حسیّت کی کمزوری کو ظاہر کرتا ہے۔ اب دیکھو کہ دشمن کے خلاف جھوٹ بولنے کو اس حالت میں بھی کم از کم قابل سمجھا جاتا ہے، جب بے رحمی خطا معلوم ہوتی ہے۔ صداقت کی ذمہ داری ایک قبیلہ یا ایک ہی مملکت کے افراد کے تعلقات تک محدود ہے۔ اور زیادہ عمومیت کے ساتھ دیکھا جائے تو یہ معلوم کرکے حیرت ہوگی، کہ اس فضیلت کے متعلق اکثر مقامی یا خاص قسم کا اخلاق عالم وجود میں آجاتا ہے۔ مدرسہ کا طالب علم اس کو اپنے ساتھیوں کا حق سمجھتا ہے، کہ استاد کے سامنے جھوٹ بولے اسی طرح تاجر اپنے گاہکوں کے سامنے اور ملازم اپنے آقا کے سامنے جھوٹ بولنے میں باک نہیں کرتا اسی طرح کسی چھوٹے سے چھوٹے طبقہ یا پیشہ کے افراد میں جھوٹ بولنا، اس پیشہ کے لئے ضروری سمجھا جاتا ہے، جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ان کے مجموعی مفاد کے لئے ضروری ہے۔ اگرچہ اس سے وسیع معاشری نظام کو نقصان پہنچے۔ چوروں کے اندر بھی عزت کا ایک معیار ہوتا ہے، جو قابل عزت امور اور بعض اور چیزوں کے متعلق ہوتا ہے۔ اسی طرح جواریوں کے مابین جوے کے قرضے کی ادائی کا اور وحشی علاقوں میں مہمان نوازی کا عزت خیال کیا جانا جزوی اخلاق کے نشو و نما کی معروف مثالیں ہیں جہاں کہیں جماعت کی اغراض ایک باہمی مفاہمت کی داعی ہوتی ہیں۔ آخر میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ صداقت بلند ترین معنی میں رفتہ رفتہ ہی عالم وجود میں آسکتی ہے کیونکہ اس صورت میں یہ صرف جزواً ہی سمجھ میں آسکتی ہے۔ بچہ جھوٹ نہیں بول سکتا کیونکہ سچ ہی نہیں بول سکتا۔ یعنی یہ اس وقت سچ بولنے سے قاصر ہے جب تک یہ اپنے تخیل کی پیداواروں اور عالم خارجی کے واقعات میں امتیاز نہیں کرسکتا۔ اس کے لئے افسانہ گوئی جھوٹ بولنے یا مسلمہ دروغ کے بیان کرنے کے مبہم معنی رکھتی ہے۔ اسی طرح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی زمانہ کا انسان افسانے اور کہانیاں اور ہر قسم کے وہمی اعتقادات گھڑتا ہے بغیر اس امر کا بین طور پر

ادراک کئے ہوئے کہ تمثل مفروضہ اور تاریخی بیان میں کیا فرق ہے جدید معنی
میں افسانہ اور صریح جھوٹ کی اصل ایک ہی ہے اور ان کے مابین نسبتہً ترقی یافتہ
منزل پر آکر امتیاز ہوتا ہے۔ اس قسم کے اختراعات کا ورثہ خصوصاً مذہبی
امور کے متعلق آج تک انسانوں کے اذہان کو پریشان کئے چلا جاتا ہے فلسفیانہ
صداقت کی فضیلت اس زمانہ میں اگر تسلیم کی جانے لگی ہے، اور جس عمل سے
یہ اس درجہ تک پہنچی ہے وہ عام اصول کی ایک دلچسپ مثال ہے۔

۳۰۔ یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھ میں آجائیگی، کہ ایک غلط اعتقاد معاشرہ
کے لئے مضر ہوتا ہے، اور اس امر کی تسلیم اس اعتقاد میں مضمر ہے، کہ جو شخص
اپنے قبیلہ کے معبود کی اہانت کرتا ہے، وہ اپنے قبیلہ والوں پر مصیبت کے
نازل ہونے کا موجب ہوتا ہے۔ چونکہ اخلاقی اصول مذہبی اعتقادات کے ساتھ
ملے جلے ہوتے ہیں اس لئے ایک سے بے پروائی برتنے کے معنی دوسرے
سے بے پروائی برتنے کے ہیں اس لئے بدبختی سے لوگوں کا نفرت کرنا اور
پھر اس کو ایذائیں پہنچانا کچھ تعجب کی بات نہیں۔ تغیر زیادہ تر اس امر کے آہستہ
آہستہ ادراک ہونے سے ہوتا ہے، کہ انسان کے اعتقادات اتفاقی ہوتے
ہیں، اور ان کا مدار اس کے معاشری ماحول پر ہے، اور خود انسان کی قیمت کا
اندازہ اس کے خلوص کے اعتبار سے ہونا چاہیئے نہ کہ اس اعتبار سے کہ کس
حد تک اس کے نتائج صحیح ہیں۔ بہت ہی بعد کے زمانہ تک اس سادہ اصول
کے بیان سے لوگ ڈرتے تھے اور اب یہ بات رفتہ رفتہ شہادت کے جمع
ہونے سے ثابت ہوتی ہے کہ مذہبی اور غیر مذہبی کا فرق اچھے اور برے کے
فرق کے مطابق نہیں ہے تاہم یہ عمل اس قدر ناقص ہے کہ فضیلت بے تعصبی
کو ہنوز داخلی نہیں، بلکہ خارجی اصول سمجھا جاتا ہے۔ عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا
ہے، کہ مذہبی اختلاف کی بنا پر کسی کو عقوبت کرنا بہت سخت غلطی ہے اور
اکثر لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ قید تجارت یا تامین سخت غلطی ہے۔ مگر ہر شخص
اس بات کو ضرور تسلیم کرتا ہے، کہ ایک نیک آدمی اس حد تک تامین
کا حامی ہو سکتا ہے جس حد تک اس کے برے نتائج اس قدر واضح نہیں

ہوتے، کہ ہر شخص یہ سمجھے کہ تاہین کی حمایت لازماً قوم کی عافیت سے بے پروائی برتنے کے مرادف ہے۔ اسی طرح سے ظالم ممکن ہے، ان تدابیر میں جو اس نے قوم کے بچانے کے لئے اختیار کی ہیں گمراہ ہوگیا ہو اور اس کی ستم کاریوں کی یہ وجہ نہ ہو، کہ اس کے اندر ہمدردی کی کمی ہے۔ بلند ترین معنی میں صداقت کی قیمت کے صحیح ادراک کا ارتقا اس کو ناممکن کر دے گا۔ اس امر کا کامل یقین کہ قوم کی عافیت خود اس کی اصلی سیرت پر مبنی ہوتی ہے، اور ان خاص نتائج پر مبنی نہیں ہے، جو تحقیق کی کسی خاص نوبت پر حاصل ہوتے ہیں اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ ظلم و عقوبت لازمی طور پر معاشرۃ کے مفاد کے لئے مضر تھے، لہذا اس کا عمل صرف ان لوگوں تک محدود رہیگا جو اس قسم کی مضرت سے بے پروا ہیں۔ جس طرح شجاعت کی بنا پر جو عزت ہوتی ہے رفتہ رفتہ اس کی بنا پر اس شخص کی بھی اسی طرح سے تعریف کی جاتی ہے، جو ہمارے خلاف لڑتا ہے، جس طرح سے کہ اس شخص کی کیجاتی ہے جو ہماری حمایت میں برسر پیکار ہوتا ہے اُس طرح سے ہم کو صداقت کا احترام کرنا چاہیئے، خواہ جو نتائج اس کے ذریعہ سے حاصل ہوں، وہ ہماری رائے کے موافق ہوں یا مخالف؛

۳۱۔ اس حد تک ہم صداقت کے متعلق بھی اور فضائل کی طرح سے یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اخلاق کردار کی بعض ایسی اشکال کے مذموم قرار دینے سے عالم وجود میں آتا ہے، جو معاشرۃ کے لئے مضر معلوم ہوتی ہیں، اور بتدریج ایک خاص وصف کو تسلیم کرتا ہے جو برترین معاشری نمونے کے تحقق میں مضمر ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو اب ایک ایسے اعتبار پر بحث کرنی ہے جس سے یہ اوروں سے مختلف ہوتی ہے۔ اول تو یہ بات قابل غور ہے کہ کردار کی ایک متعین خارجی شکل کی ذمہ داری کو مطلق کہا جاتا ہے۔ فلاسفہ نے تمام فضائل کا صداقت سے استخراج کیا ہے، اور بیان کی یہ مطلقیت طریق کے لئے مفید ہے کیونکہ اگرچہ پاکی و شجاعت ایسے اصولوں کا باعث ہوتے ہیں، جن میں تقریباً کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا جیسے رشتۂ ازدواج کی وفاداری یا فوجی اطاعت ہے تاہم ان کے اندر ایک تجربی عنصر معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ازدواج کے خاص قانون میں تغیر

ہوسکتا ہے مثلاً کم از کم اس کا تعقل تو ہوسکتا ہے کہ ایک زمانہ میں تعدد ازدواج کا رواج ہو اور دوسرے میں وحدت ازدواج کا اور اس امر کا فیصلہ کہ کونسا اصول برتر ہے انسانی زندگی کی تغیر پذیر حالات پر مبنی ہوگا۔ اس کے برعکس صداقت کے اصول میں ریاضیاتی ضابطہ کی سی ایک اولیاتی کیفیت ہے یہ کہنا ممکن ہے کہ سچ بولنا اسی طرح سے ہمیشہ صواب ہوتا ہے، جس طرح سے کہ دو اور دو ملکر چار ہوتے ہیں مختصر یہ کہ سچ ہمیشہ یکساں ہوتا ہے، اور صداقت کا غیر متغیر ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ سچ بولو! کے معنی یہ ہیں کہ کچھ بھی ہو تم صداقت کو نہ چھوڑو۔ اس کے بولنے سے، خواہ بولنے والے کو نفع و نقصان پہنچے یا سننے والے کو۔ اس لئے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے، کہ صداقت کے اندر وہ وصف ہوتا ہے، جو فاعل یا معاشرۃ کی تنظیم سے ماوراء ہوتا ہے۔ فاعل کو اس طرح سے عمل کرنا چاہیئے، کہ گویا وہ خالص عقل ہو۔ حساب جوڑنے والی مشین سے زیادہ کوئی سچا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ہمیشہ صحیح حساب جوڑ کر سامنے رکھ دیتی ہے خواہ اس سے کسی کو خوشی ہو یا رنج۔ اس سے پہلے جن فضائل کا ذکر ہو چکا ہے ان سے جذبات کے مابین ایک طرح کا توازن ظاہر ہوتا ہے، ہم افراد کا تعیّن اشخاص زیر بحث کی جسمانی ساخت کا لحاظ کئے بغیر نہیں کرسکتے۔ مگر صداقت کا اصول اس قسم کے ملحوظات سے بالاتر ہے۔ اور سب کی تہ میں مضمر ہوتا ہے صداقت کا ایک تعقل ہر قسم کے استدلال میں ہوتا ہے، کیونکہ استدلال صحت اور غلطی کے ادراک کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ پس دوسروں تک صداقت کا پہنچانا بظاہر سادہ ترین اصول ہے، اور اس کو نہایت ہی قطعیت کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے، اور چنانچہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ سچ بولو کے اصول تک اسی طرح سے معاشرۃ کا لحاظ رکھے بغیر کاربند ہوسکتے ہیں، جس طرح ہم کو کسی ہندسی یا منطقی حقیقت بیان کرنے ہیں کسی لحاظ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

۳۲۔ پس ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیئے کہ آیا اصول کی یہ مطلقیت درحقیقت اس نظریئے کو متاثر کرتی ہے کہ اس سے معاشری عافیت کی ایک شرط کا اظہار ہوتا ہے۔ علمائے اخلاق اس امر کے تسلیم کرنے میں تقریباً متفق ہیں، کہ معاشرۃ

کی عافیت کی جو شرائط ہم کو معلوم ہیں، ان میں صداقت ایک اہم شرط ہے میرے نزدیک یہ اس کی اخلاقی قدر و قیمت کی کم از کم حکمی معنی میں اصلی بنیاد ہے۔ اس اصول کے متعلق یہ ظاہر کرنے کی کوشش تا حال کی جارہی ہے کہ کسی معاشری لحاظ سے قطع نظر کر کے بھی اسکا ایک منفی اقتدار ہوتا ہے۔ اس کے خلاف کوئی اصول صرف یہی نہیں کہ شر ہوگا (یعنی معاشری ترقی کے منافی ہوگا) بلکہ متناقض بھی ہوگا۔ جس حد تک کہ یہ اس کے علاوہ کسی بات کا دعویٰ کرتی ہے یعنی کہ خفیف معاشری ترقی بھی کسی حد تک صداقت کا پتہ دیتی ہے مجھے غلط یا کم از کم ناقابل ثبوت معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم اس اصول کی جگہ کہ سچ بولو۔ اس اصول کو دے سکتے کہ جھوٹ بولا کرو تو ظاہر ہے کہ نہ تو خود زبان کا اور نہ موجودہ معاشری معاہد میں سے سادہ ترین معہد کا نشو و نما ہوسکتا اصول صداقت کو منقلب کر لنے کے معنی ایسے تغیر کے ہونگے جس کے لئے انسانیت کے بعض اہم ترین اوصاف کے بدلنے کی ضرورت ہوگی۔ مگر اس صورت میں بھی یہ اصول کہ دھوکہ دو صوری اعتبار اس سے زیادہ متناقض معلوم نہیں ہوتا کہ دھوکہ نہ دیا کرو۔ اور شاید ایسے حالات کا تصور بھی ممکن ہو جن میں کہ باہمی دھوکہ دہی نسل کے لئے مفید ہو۔ اسمیں شک نہیں کہ اس قسم کی نسل کو بغیر زبان کے کام چلانا پڑے گا۔ اور اس کے علاوہ بہت سی ایسی چیزوں کے بغیر جو معاشرۃ کے لئے جس کو ہم جانتے ہیں نہایت ضروری ہیں صداقت کی حالت کو معاشرۃ کے لئے تم جتنا چاہو اہم کہو، مگر اس اہم دعوے کو اس دعوے کے ساتھ گڈمڈ کرنا جائز نہیں ہے، کہ مخالف صورت حال از روئے منطق ناممکن ہے۔ عام دروغ گوئی خود اپنی تردید نہیں کرتی، بلکہ یہ صرف ہمارے علم کے حلقہ کے اندر ناممکن ہے؛

۳۴۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ واقعہ (اگر یہ واقعہ ہو بھی) کہ اصول کا براہ براست منقلب کردینا تناقض کا موجب ہوتا ہے خود اصول کو تو لازمی ثابت نہیں کرتا۔ یہ بھی ایک اخلاقی اصول ہوسکتا ہے کہ اپنے دوستوں سے سچ بولو اور دشمنوں سے جھوٹ بولو۔ یا یہ کہ ایسی حالت میں سچ بولو، جب یہ صریحی طور پر

باعث زحمت نہو بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ یہ اخلاقی اصول بنایا جاسکتا ہے کہ اس وقت تک کسی کو قتل نہ کرو جب تک کہ تم کسی باضابطہ لڑائی میں نہو یا اگر کرو تو قانون کے مطابق کرو یا یہ ہوسکتا ہے کہ اتنی شراب نہ پیو، کہ تمھارے لئے مضر ہو۔ اس کا صرف تخیل ہی نہیں ہوسکتا بلکہ واقعی اخلاق کا جزو ہے۔ اصول صداقت (جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں) حقیقت یہ ہے کہ بہت ہی زیادہ قیود و حدود کے ساتھ سمجھا جاتا ہے، اور ہنوز اس پر عموماً اور کامل طور پر عمل درآمد نہیں ہوتا اور یہ حدود اس کی معاشری قیمت (اب وہ حقیقی ہو یا ظاہری) کی حدود کے مطابق ہیں چونکہ اصول کو مطلق طور پر بیان کرسکتے ہیں۔ جب اس کو زندگی کے گوناگوں واقعات پر استعمال کرتے ہیں تو یہ مختلف کا زستائیہ مسائل کا باعث ہوتا ہے۔ بعض استثنے تسلیم کئے جاتے ہیں اور خود یہ استثنے اس عام اصول کے مطابق ہوتے ہیں، کہ معاشری عافیت کی تمام شرائط پوری ہونی چاہئیں اس قسم کی معروف مثالیں یہ ہوسکتی ہیں کہ قاتل کو اس شخص کا پتہ بتانا جس کے وہ قتل کی نیت رکھتا ہو۔ بعض حالتوں میں بیماروں سے ان کی صحت کی اصلی حالت کا بتانا۔ ایسے رازوں کا ظاہر کرنا جن کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہو، کہ انکا مخفی ہی رکھنا مناسب ہے، اگرچہ اس کے لئے جھوٹ ہی بولنا پڑے یہ ایسی حالتیں ہیں جن میں داخلی قانون خارجی قانون سے مختلف ہوتا ہے۔ اور یہ حالتیں کتنی شاذ کیوں نہ ہوں مگر پھر بھی ان کی طرف توجہ کی ضرورت ہے۔ یہ اصول کہ جھوٹ نہ بولو خارجی اصول ہے اور تقریباً اس داخلی اصول کے مطابق ہے کہ قابل اعتبار نہو۔ ایسی صورتیں بھی ہوتی ہیں جن میں کہ ان اصول میں اختلاف ہوتا ہے، اور ایسی حالتوں میں اخلاقی اعتبار سے داخلی اصول کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ صداقت ایک عام اصول ہے کیونکہ زیادہ تر ہم ایک شخص پر اس بنا پر بھروسہ کرتے ہیں کہ وہ سچ بولتا ہے۔ مگر مستثنے حالتوں میں اگر جھوٹ کے بجائے بلکہ اگر سچ بولا جائے تو باہمی اعتماد اٹھ جاتا ہے پس ایسی حالتوں میں اخلاقی قانون میں لظاہر استثنے کی گنجائش ہوتی ہے اگرچہ بہت سی ایسی دشواریاں ہیں جن کا میں ان کی تعریف کرکے ذکر کرونگا ؎

۳۴- اب فی الحال اور آگے بڑھے بغیر، ہم دیکھتے ہیں، کہ صداقت ان اصول کی جو قائم کئے جا چکے ہیں، ایک تازہ مثال ہے۔ کیونکہ صداقت جس حد تک فضیلت ہے اس سے اعتماد کا پتہ چلتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اعتماد ایسا وصف ہے جس کی ترقی ہر قسم کے معاشری نشو و نما کے لئے ضروری ہے، کم از کم جس کے موجود ہونے کا ہم تعقل کر سکتے ہیں۔ یہ معاشری ترقی کی لازمی شرط ہے، ایسی شرط جس کا لازمی ہونا بالکل ظاہر ہے۔ باہمی اعتماد کی عطوفت کا نشو و نما ظاہر ہے، کہ اس قدر ضروری ہے کہ جو ارباب فن معاشری پیمانوں وغیرہ سے بحث کرتے ہیں، وہ اس کو فی الحقیقت اخلاق کا ایک اہم عنصر اور اس کی اصل اساس خیال کر لیتے ہیں۔ لیکن اس عطوفت کا نشو و نما انسان اور معاشرہ کی کل فطرت کی متلازم ترقی کا پتہ دیتا ہے اور یہ ترقی اس قدر سست ہوتی ہے کہ اس کا تحقق معاشرتوں یا اعلیٰ ترین زندگی میں بھی کافی طور پر نہیں ہوتا اور عموماً مختلف طبقوں کے افراد میں نہایت ہی غیر مکمل اعتماد تک محدود ہوتا ہے۔ یہ جذباتِ وتسویلات کے دبانے کا تو کجا بلکہ ان تمام اوصاف کے پیدا کرلنے کا پتہ دیتی ہے، جن سے معاشرۃ متحد و مربوط ہوتی ہے، جس کی بنا پر جو شخص ہر اعتبار سے قابل اعتماد ہوتا ہے ہمیشہ ایسی خودداری اور احترام نفس کا مالک ہوتا ہے جس کی بنا پر اس کے لئے جھوٹ بولنا ناممکن ہوتا ہے سب سے زیادہ تندرست معاشری حالات کا آخری نتیجہ اور پختہ پھل ہوتا ہے۔ بہترین معاشرتوں میں بھی ان امور میں لطیف ذکاوت حس بہت کم ہوتی ہے اور ایسی بیمار معاشری حالت جو حقیقی معاشری عطوفت کا پتہ دیتی ہو، اس سے زیادہ کسی شئے سے واضح طور پر ممیز نہیں ہوتی جتنا کہ صداقت کے جزوی ضابطوں اور مختلف طبقات کے مابین جھوٹ کو کم اہمیت دینے سے ممیز ہوتی ہے۔ مگر اس کے معنی اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں کہ صداقت یا قابل اعتمادی، سچے معاشری نمو لنے کے اہم اوصاف میں سے ہے، اور یہ صرف اور عمدہ تعلقات کی طویل ترقی اور سست نشو و نما ہی سے پیدا ہو سکتی ہے اور صرف اسی سے اس کی پوری قدر ہو سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے ایک نسبتہً محدود

وصف کا پتہ چلتا ہے۔ جو احتیاطی اوصاف میں سے ہے اور غلطی سے نفرت کرتا ہے۔ مگر غلطی سے نفرت قدرتی طور پر صداقت کو مستلزم نہیں ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو شخص غلطی سے نفرت کرتا ہے، وہ عموماً جھوٹ کو بھی نفرت کی نظر سے دیکھے گا"

"تو خود اپنی ذات سے سچا رہ جس کا نتیجہ لازمی طور پر یہ ہوگا کہ جس طرح رات کے بعد دن ہوتا ہے، تو کسی شخص کے سامنے جھوٹا نہو گا"

مگر اس قسم کی فضیلت پوری طرح پر ایسے شخص میں ہوگی جو حساب جوڑنے والی مشین سے بہت ہی مشابہت رکھتا ہو۔ اس قسم کا آدمی بلاشبہ نہیں ہے خالص عقلی دوستی رکھے گا۔ مگر یہ دوستی اس بیج سے ہوگی جو غلطی کا مقابل ہوگا یا صحیح علم کا مرادف ہوگا نہ کہ اس بیج سے ہوگی جس کا پتہ قابل اعتبار ہونے سے چلتا ہے۔ وہ حساب جوڑنے والی مشین کی طرح سے ایسا ہوگا، کہ اس سے بدمعاش و نیک معاش دونوں یکساں کام لے سکیں۔ سوائے حالت کے کہ اس میں اعلیٰ احساس عزت کے ذریعہ کل معاشری اوصاف بھی مجتمع ہوں۔ یہ معلوم کرکے اس کو تکلیف نہوگی، کہ اس نے دوسروں کو دھوکہ دیا ہے، جب تک کہ اسکو ان کی غلطی کا پوری طرح سے علم ہوگا۔ غلطی کا علم رکھنا غلطی کے جاننے کے مساوی ہے۔ علم کی خواہش اور دھوکہ کھانے کا شوق بلاشبہ ایک دوسرے کے منافی ہیں، اور جس شخص کو ایسی خواہش محسوس ہو اگر وہ اس معنی میں اپنے سے سچا رہنے کی خواہش نہ کرے، کہ صحیح فکر کرے اور صحیح مشاہدہ کرے، تو وہ خود اپنی تردید کریگا۔ مگر ہو سکتا ہے وہ بہت ہی جھوٹا بھی ہو، یعنی اس اعتبار سے، کہ وہ اس علم سے خودغرضانہ فائدہ اٹھاتا ہو، سوائے اس حالت کے کہ ہم یہ بھی فرض کرلیں کہ اس میں وہ اوصاف بھی ہیں جنکا معاشری معیار سے پتہ چلتا ہے۔ لہذا ہم یہاں بھی پہلے کی طرح سے یہ فرض کرسکتے ہیں کہ اخلاقی قانون نے معنی ایسے کردار کے متعلق دعوے کے ہیں جو قوی ترین حیات کی خصوصیت ہو"

۵ معاشری فضائل آخر میں ہم ان فضائل سے بحث کرتے ہیں، جو براہ راست معاشرۃ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے لئے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ہے کہ ایک خاص نوبت پر معاشرۃ کے وجود اور اس کی بقا کا مدار بعض ایسی جبلتوں پر ہوتا ہے، جن کی نوعیت اصلی جو کچھ بھی ہو، مگر ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ ان کے ذیل میں فرد خود کو معاشرہ کے ساتھ سمجھتا ہے، اور اپنی مسرت کی تلاش ان کی مسرت سے یا ان کی مسرت کے واسطے سے کرتا ہے۔ سوال یہ نہیں ہوتا ہے کہ آیا اس قسم کے اوصاف مبنی بر فضیلت ہیں، بلکہ سوال یہ ہوتا ہے کہ آیا فضائل محض انھیں اوصاف پر مشتمل نہیں ہیں؟ اسی وجہ سے بعض علمائے اخلاق کا یہ خیال ہے کہ مرحمت ہی فضیلت ہے۔ اور بعض تمام اخلاقی اصول فراست یا پاکبازی یا صداقت سے مستنبط کرتے ہیں۔ نیز یہ بات بھی واضح ہے، کہ دیگر فضائل کی طرح سے ان کا بھی تعمیم کے ایک تدریجی عمل سے نشو و نما ہوتا ہے۔ اور جب تک ایک قبیلہ بہ حیثیت مجموعی ایک مستقل وجود رکھتا ہے، اس کے افراد کی باہمی خیر خواہی اسی چھوٹے سے حصہ تک محدود ہوتی ہے، جو ان کے لئے بمنزلہ کل دنیا کے ہوتا ہے اور بہت ہی زیادہ ترقی یافتہ جماعتوں میں بھی مرحمت کی حدود ایسی ہوتی ہیں کہ ان سے بالکل یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ خارجی مطالبات کو بھی کسی حد تک تسلیم کرتی ہیں۔ حلقہ اخلاق کی تدریجی وسعت ممکن ہے کہ خود تعمیمی استعداد کی بدولت ہو (یعنی کسی ایسے عمل پر مبنی ہو جس سے فہم بڑھ جاتا ہے اور ہمدردیاں زیادہ ذکی الحس ہو جاتی ہیں۔ یا ممکن ہے کہ یہ خارجی حالات کے کسی تغیر کا بلا واسطہ نتیجہ ہو جیسا کہ بہت سی چھوٹی جماعتوں کے کسی ایک بڑی جماعت کے اندر ضم ہو جانے میں ہوتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے اتحاد اغراض وسیع تر ہو جاتا ہے۔ ابھی ہم فضیلت کو غیر محدود معنی میں تسلیم کرلنے سے تو بہت دور ہیں۔ حُب وطن اکثر اپنے سیاسی نظام کو وسعت دینے کی قابل نفرت خواہش کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور خارجی دنیا کی صلاح و فلاح سے قطعاً بے پروائی برتی جاتی ہے، یا یوں کہو کہ اس کی اہمیت کو تسلیم کرلنے سے نفرت و حقارت کے ساتھ انکار کر دیا جاتا

ہے میں اس کے اوپر زیادہ بحث نہیں کرنا چاہتا، جس کی وجوہ ظاہر ہیں۔ میں صرف اتنا بتائے دیتا ہوں اس تغیر پر دو پہلوؤں سے نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ جنگجو وحشیوں اور متمدن ممالک کے اخلاق میں اتنا فرق نہیں ہے جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ کردار کا اصول عملاً ایک صورت میں تو یہ ہو سکتا ہے اجنبی کے سر پر لٹھ رسید کیا جائے اور دوسری صورت میں یہ کہ اس سے کھانا کھانے کی درخواست کی جائے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فرق ممکن ہے، محض ان واقعات میں ہو جن پر کہ اصول عائد ہوتا ہے نہ کہ خود اصول میں۔ ایک اعتبار سے تو اجنبی کے معنی ایسے شخص کے ہیں جو مجھ سے دوستانہ طور پر ملیگا۔ چنانچہ مہذب سے مہذب شخص کو ایسے علاقہ میں جہاں کوئی باہمی مفاہمت نہو مسلح سفر کرنا ہوتا ہوگا فرق صرف یہ ہے یہاں اس کو ہر شخص سے ایسے طرز عمل کی توقع ہوتی ہے، جس کی اسے اپنے وطن میں صرف کسی خاص شخص سے ہوسکتی تھی۔ اگر اسکے اخلاق نے ذاتی مدافعت کو ممنوع قرار نہ دیا ہوتا (مسلمہ ضابطہ کے اندر ذاتی مدافعت مشکل ہی سے ممنوع ہوسکتی ہے)، تو یہ ایسے اجنبیوں کے لئے معاندانہ جائز طرز عمل کو رکھنا بلکہ تجویز کرنا جن کے دشمنی سے پیش آنے کا امکان ہوتا چنانچہ اخلاق کی ترقی سے اس باہمی مفاہمت کا ارتقا ظاہر ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس قسم کی مفاہمت اگر ہوسکے تو یہ مفید ہوگی۔ اور اسکے عمل میں آنے سے اخلاقی عطوفت میں تغیر نہوگا بلکہ صرف ان واقعات میں تغیر ہوگا جن پر کہ یہ عائد ہوگی۔ دوسری طرف یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مفاہمت کرنے کے لئے ہم کو اس کے افادے کے ادراک ہی کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ جذبی حیثیت اور قوت ہمدردی بہتر نشوونما کی ضرورت ہوتی ہے جس کا خالص عقلی عمل کے ہمراہ ہونا ضروری ہے؛

۳۶۔ اس بات سے ایک اور بات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ جن فضیلتوں کے متعلق میں گفتگو کر رہا ہوں ان کے متعلق اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ دو عنوانوں کے تحت آتی ہیں۔ عدالت اور مرحمت۔ ان دونوں کو ایک دوسرے کے مطابق نہیں، بلکہ اس قدر متباین

بتایا جاتا ہے، کہ ممکن ہے ان میں کبھی تصادم واقع ہو جائے، اور اخلاق کو ایسا راستہ تجویز کرنے کی ضرورت ہے جو ان دونوں مختلف اصولوں کے مابین ایک قسم کا وتر ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ برترین ذات کی عدالت میں اس کی مرحمت خلل انداز ہوتی ہے، اور مرحمت میں اس کی عدالت خلل پیدا کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں فضیلتوں کے مابین جو امتیاز ہے وہ کچھ ایسا ہے جیسا کہ عقل و جذبات کے مابین ہے۔ عفت جس حد تک مبنی بر احتیاط نہیں ہوتی بلکہ نیکی و فضیلت پر مبنی ہوتی ہے اس سے جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں خود غرضی پر ایک طرح کی قید و پابندی مترشح ہوتی ہے اور جن جبلتوں کی بنا پر معاشرہ قائم رہتی ہے، ان کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ ان کا نشو ونما جنسی اور والدینی جبلتوں سے ہوتا ہے۔ اس کے برعکس صداقت جس حد تک کہ صحیح معنی میں مبنی بر فضیلت ہوتی ہے اس کے متعلق لازمی طور پر یہ فرض کرنا پڑیگا، کہ اس میں صراحتہً ایک معاشری وصف ہے، اور اس حد تک اس سے معاشری مطالبات کے عمل کرنے کی موزونی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ہم عفت کو فریضہ مرحمت میں شامل فرض کر سکتے ہیں، اگرچہ اس کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جس کی بنا پر اس کو احتیاطی بھی کہا جا سکتا ہے، اور اس کو انھیں حدود کے ساتھ صداقت کہا جا سکتا ہے، جن کے ساتھ یہ فضیلت عدالت میں شامل ہے۔ اسی بنا پر اس امر کا پھر اعادہ کرتے ہیں، کہ اگرچہ ان کے مابین امتیاز ہو سکتا ہے۔ مگر دونوں کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا۔ اگر مرحمت کے معنی دوسروں کے خوش دیکھنے کی خواہش کے ہوں، اور یہ بعض کی مسرت کی بعض کی زحمت کا باعث ہو کر کوشش کرے تو یہ خود اپنی غایت کو فوت کر دیتی ہے اور عدالت سے اگر ایسے اصول کی پابندی مترشح ہوتی ہو جو سب کی فلاح کے لئے ہو، مگر اس سے سب کو نقصان پہنچے، تو یہ عدالت باقی نہیں رہتی ؛

۳۷۔ مناسب یہ ہے کہ اس کو زیادہ صحت و صفائی کے ساتھ بیان کیا جائے کہ عدالت کے اصلی معنی کیا ہیں ؟ یہ فضیلت پہلے پہل جس

خاص صورت میں رونما ہوتی ہے وہ ایسے جج یا قاضی کی ہوتی ہے جو متخاصم فریقوں میں سے ایک کا طرفدار ہوتا ہے اور یہی اصول ان تمام اشخاص پر عاید ہوگا، جن کے نظام قومی لئے کوئی قوت یا اقتدار سپرد کیا ہو۔ اب قابل غور بات یہ ہے، کہ جج جس حد تک ان امور کے علاوہ جن کو قانونی نظام جائز مانتا ہو، کسی اور امر پر لحاظ کر کے فیصلہ کرے، تو وہ اس حد تک غیر منصف ہوگا۔ اس کا کام یہ ہے کہ قانون بتائے، اور اس کو جزئی واقعات پر بلا کسی خوف یا پاسداری کے منطبق کرے۔ لہذا خواہ اہل معاملہ دوست ہوں یا دشمن، اقارب ہوں یا اجنبی، امیر ہوں یا غریب اس کو ایک ہی فیصلہ کرنا چاہئے اور اسی طرح سے ہم کہتے ہیں جو وزیر خدمات عرضی گذاروں کو ان کی موزونی کے علاوہ اور کسی لحاظ سے سپرد کرتا ہے، تو وہ غیر عادل یا ظالم ہوگا سوائے بعض ان خاص صورتوں کے جہاں یہ فرض کر لیا گیا ہے، کہ یہ اختیار تقرر کرنے والے کو صلہ دینے کا ایک بالواسطہ طریقہ ہے۔ والدین اگر اپنی اولاد پر اپنی جائداد مساوی طور پر تقسیم نہ کریں تو ظالم ہیں خواہ وہ ہوشیار ہوں یا بیوقوف داور وسیع حدود میں بھی، اچھے ہوں یا برے۔ اور اس کے برعکس جن امور کا ایک معاملہ میں لحاظ رکھنا غیر ضروری ہوتا ہے دوسرے معاملہ میں بہت ہی ضروری ہوتا ہے۔ وہ شخص ناانصاف ہوگا، جو اپنی عدالتی حیثیت میں دوست و دشمن عزیز و اجنبی کے مابین امتیاز کرتا ہے۔ اور اگر خانگی حیثیت میں امتیاز نہ کرے تو وہ اس وقت بھی ناانصاف ہوگا۔ جج کے لئے یہ نہایت ہی ناانصافی کی بات ہوگی، کہ وہ کرسی عدالت پر بیٹھ کر تنگ خیال اور وسیع النظر میں امتیاز کرے۔ مگر ایک وزیر کے لئے اپنی جماعت کے مطالبات کا نظرانداز کرنا بہت ہی بے انصافی ہوگی۔ اگر جج اپنے بیٹے کا پاس کرے تو وہ ظالم ہے اگر باپ اپنا روپیہ اپنی اولاد کو نہ دے تو وہ ظالم ہے پس عدالت کی اصل اساس یہ معلوم ہوتی ہے، کہ حالات کے اعتبار سے اصولوں سے یکساں اور بلا کسی امتیاز کے کام لیا جائے۔ یا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کردار میں یہ اصول دلیل مکتفی کے عمل کی ایک صورت ہے۔ لوگوں کے ساتھ میرے برتاؤ کے ہر فرق کے لئے ایک اصول ہونا چاہئے ایسا اصول

جو اس حالت میں مناسب و کافی ہو۔ لہٰذا ان معنی میں عدالت کے معنی معقولیت کے ہیں؛

۳۸۔ اس سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عدالت معاشری نشوونما میں کس طرح مضمر ہوتی ہے۔ یہ بات ہم کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ کسی حالت میں کونسی وجہ کافی ہے؟ اصول کے کونسے مجموعے متعلق ہیں، اور زندگی کے کونسے علائق میں خاص قسم کے دعاوی کی طرف ہم کو متوجہ ہونا چاہیئے یا نہیں اس کا ہم کو اجمالی طور پر جواب دینا چاہیئے اور یہ کہ ہر قسم کی معاشری ترقی سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں تقسیم فرائض کا پتہ چلتا ہے۔ اور کسی پائیدار نظام کا امکان فرائض کے ادراک پر مبنی ہوتا ہے۔ مثلاً شاہی قوت کا بعض خاص معاشری ضروریات کی بنا پر نشوونما ہوا ہے مثلاً جیسے مرکزی فوجی قوت کی ضرورت ہے۔ اگر کوئی بادشاہ اس قوت کو اپنے فرائض بہ احسن وجوہ انجام دینے کے لئے استعمال نہ کرے، بلکہ کسی اور غرض کے لئے استعمال کرے یعنی اپنی اشتہاؤں کو پورا کرے، تو معاشری عضویہ کی قابلیت میں کمی واقع ہوجاتی ہے اور اس حد تک معاشرہ روبہ تنزل ہوتی ہے۔ فریضہ صحیح طور پر انجام نہیں پاتا اور یہ جسم کا ایک مفید جزو ہونے کے بجائے اس پر ایک بار ہوجاتا ہے۔ حاکم فوجداری کا فریضہ یہ ہے کہ خاص قسم کے جرائم مٹ جائیں۔ اب اگر وہ صرف ان مجرموں کو سزا دے جن کی اس سے قرابت نہو، یا رشوتیں لینے لگے، یا اگر بہ حیثیت جج کے وہ ایسے اوصاف پر غیر معمولی زور دے جن کا وہ بصورت دیگر صحیح لحاظ کرسکتا تھا۔ تو اس حد تک انصرام عدالت خراب ہوجاتا ہے۔ یہی اصول ہر حالت پر منطبق ہوتا ہے، بلکہ اس دعوے کے مماثل ہے کہ زندہ عضویہ میں حیوان کی عافیت اس امر پر مبنی ہوتی ہے، کہ اس کی آنکھیں ایک مقررہ اصول کے مطابق دیکھیں، اور اس کے کان ایک مقررہ اصول کے مطابق سنیں۔ جس حد تک کہ ایک بادشاہ ظالم ہوتا ہے یا جج بے انصاف ہوتا ہے اس حد تک ان میں سے ہر ایک ایک اہم فریضہ کی بجا آوری میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے، اور ملک کو نقصان پہنچاتا ہے،

جس طرح غلط دیکھنے والی آنکھ یا غلط سننے والا کان عضویہ کو نقصان پہنچاتا ہے۔

۳۹۔ پس جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جج کو خالی از جذبات ہونا چاہئے، تو ہم اس لفظ کو اُسی معنی میں استعمال کرتے ہیں جیسا کہ صداقت کی صورت میں کیا تھا۔ اس تک بعض جذبوں کی جب کہ وہ بے محل ہوں رسائی نہ ہونی چاہئے۔ عدالتی حالت میں اس پر صرف جذبہ عدالت غالب ہونا چاہئے۔ اور یہ خواہ اس بنا پر ہو کہ حق کے مطابق عمل کرنا اس کی عادت میں داخل ہو گیا ہے، اور خواہ اس بنا پر ہو کہ اس کو عدالتی غیر جانبداری کے عام طور پر کل معاشرۃ کے لئے مفید ہونے کا ہر وقت احساس رہتا ہے۔ اُسے اصول کو حساب جوڑنے والی مشین کی طرح سے صحیح طور پر منطبق کرنا چاہئے۔ مگر اس میں اپنی عقل کو غیر جانبدارانہ استعمال کرنے کا بھی محرک ہونا چاہئے۔ اور اس میں شک نہیں کہ قسم کے محرک ایک تندرست معاشری حالت میں بہ کثرت ہوتے ہیں جن کی بنا پر عدالتی صفائی و بے بوثی حکام کی عادت ثانیہ بنجاتی ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں رحم کا انصاف کے ساتھ تصادم ہوتا ہے، تو ہماری گفتگو میں یہ بات مضمر ہوتی ہے، کہ یا تو مرحمت اس وقت صحیح نہیں، یا یہ ایسا اصول ہے جو بعض اہم باتوں کا لحاظ رکھنے کی بنا پر قایم ہوا تھا اور اب ایسی حالتوں میں استعمال ہو رہا ہے جہاں کہ استثنا ہونا چاہئے تھا۔ عدالت و مرحمت کا تصادم بے موقعہ خیرات یا حد سے زیادہ نرمی کی صورتوں میں ہوتا ہے، جہاں کسی ایسے شخص کے خوش کردینے کی خواہش جو ہمارے سامنے بذات خود موجود ہوتا ہے، ہم سے ان نتایج کے نظر انداز کردینے کا موجب ہوتی ہے، جو متمتع ہونے والے کے اخلاقی تنزل، اور ان اشخاص کے نقصان کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں، جنھیں برابر کا حق ہوتا ہے، مگر جو سوء اتفاق اس قدر نمایاں جگہ پر نہ تھے۔ یہ تصادم اس صورت میں بھی ہوتا ہے، جب ایک اصول کو نمائشی طور پر استعمال کیا جاتا ہے، جس سے ایسے شخص کو نقصان پہنچتا ہے جس کے کردار تو اس بنا پر روک دیا جاتا ہے کہ یہ اس قسم کا ہے جو عموماً بری ہوتی ہے، اگرچہ ہم کو یہ یقین ہوتا ہے، کہ موجودہ صورت میں اس قسم کی قابل اعتراض نوعیت نہ تھی

مثلاً ایک شخص کو ایسی حالت میں ارتکاب قتل کی سزا دیجاتی ہے، جہاں یہ بات ظاہر ہوتی کہ وہ اپنی حفاظت میں اس امر کا مرتکب ہوا ہے۔مگر ان تمام صورتوں میں تصادم عدالت و مرحمت کے مابین نہیں ہوتا بلکہ ایسی دو مرحمتوں کے مابین ہوتا ہے، جن میں ایک میں کل متعلقہ واقعات کا لحاظ رکھا جاتا ہے، اور ایک میں نہیں رکھا جاتا، یا ایسی دو عدالتوں کے مابین ہوتا ہے، جن میں ایک تو اصول کو کامل غور کے بعد منطبق کرتی ہے، اور ایک بغیر غور و فکر کے۔ اس میں شک نہیں کہ بہت سی ایسی کازستانی صورتیں ہیں، جن میں اکثر حقیقی دشواری کا سامنا ہوتا ہے۔مثلاً ایسی صورتیں جن سے نہایت اہم حزنی مواقع کے لئے مواد ملجاتا ہے جہاں ایک شخص اپنی دو حیثیتوں کے مطالبات سے پریشان ہوتا ہے ایک طرف مملکت کے مطالبات ہوتے ہیں اور ایک طرف خاندان کے، جیسے کہ بروٹس اور اسکے بیٹوں کے قصہ میں ہے۔ایسی صورتوں کے متعلق یہاں صرف اس قدر کہہ دینا کافی ہے، کہ جس اصول پر بھی انکا تصفیہ ہو، بہر حال ان میں مرحمت و عدالت کے مابین صحیح معنی میں کوئی تصادم نہیں ہوتا۔آخر کار ایک ہی معیار دونوں صورتوں پر استعمال ہوتا ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ ہم دو میں سے کسی ایک پہلو پر زیادہ زور دیں۔ اس حکم کے کہ رحیم بنو! یہ شرط ساتھ ہوتی ہے کہ تمھاری مرحمت عقل کے تابع رہنی چاہئے۔ لہذا اس سے ایک شخص کو معاشرۃ کے سرنفع نہونا چاہئے اس حکم کے عدل کرو! اسی طرح یہ شرط ساتھ ہوتی ہے، کہ جو کچھ کام تم انجام دے رہے ہو، یا جس حیثیت سے بھی تم انجام دے رہے ہو، تمھارے اندر قومی خدمت کا جذبہ ہونا چاہئے یعنی تم کو ایسے محرکات کے ساتھ کام کرنا چاہئے جن کے اندر معقول مرحمت کے مطالبات کا لحاظ ہو۔ اور اس طرح پر ہر حالت میں نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ اخلاقی قانون ایسی سیرت تجویز کرتا ہے جس میں اس کے تمام مظاہر کے ساتھ یہ خواہش بھی ملی ہوتی ہے کہ کل معاشری فرائض انجام پائیں، یعنی اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ موزونی ایک صحیح معاشری حالت کا لازمی جزو ہے۔

۳- فضیلت کی معاشری تعریف	۴۔ اخلاق کے اصل بڑے حصوں کے اس مختصر تبصرے سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ یہ ایک دوسرے میں ملجاتے ہیں۔ اور ایک حد تک یہ ایک دوسرے سے مترشح ہوتے ہیں۔

اس لئے فضیلت کی معاشری تعریف کے متعلق جس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں اس کی تائید ہوتی ہے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ معاشرۃ کو ہم بمنزلہ ایک عضویہ کے خیال کرسکتے ہیں، جس کے اندر ایک معاشری نسیج ہوتی ہے جس میں مختلف قسم کے تغیرات ہوتے ہیں، جس سے مختلف اغراض کے پورا کرنے کے لئے موزون اعضا بنتے ہیں۔ نشو و نما کی کسی منزل پر معاشری نسیج کا وجود اور اس کی خود کے باقی رکھنے کی قوت، ایک خاص نظام کے جزو کی حیثیت سے یا دوسرے معاشرتوں کے مقابلہ میں، در اصل بعض شرائط کے پورے ہونے پر مبنی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ اوصاف جن کی بنا پر معاشرتوں میں فرق ہوتا ہے اس افراد کے خلقی اوصاف پر مبنی نہیں ہوتے، جن میں معاشری ارتقا کی طویل مدتوں میں بھی کوئی تغیر نہیں ہوتا (یا تقریباً کوئی تغیر ہوتا) بلکہ یہ ان خلقی اوصاف پر اسی حیثیت سے مبنی ہوتے ہیں معاشری عامل ان کی اصلاح و ترقی کا موجب ہوتا ہے لہذا نتیجہ نکلتا ہے، کہ معاشرۃ کا نشو و نما اسی شرط پر ہوتا ہے کہ یہ اپنے افراد پر ایک خاص قسم کی سیرت کا نقش قائم کرتی ہے۔ یہ ابتدائی مدارج میں ایسے معاشری عطوفت کے ارتقا کی صورت میں ہوتا ہے جو کردار کی بعض اقسام کے مخالف ہوتی ہیں۔ جوں جوں معاشرۃ زیادہ معقول اور عام اصول کے سمجھنے اور ان کے منطبق کرنے کے زیادہ قابل ہوتا جاتا ہے، عطوفت ایک خاص قسم کی سیرت کو پسندیدہ سمجھنے لگتی ہے جس کا وجود فرد کو تندرست (باکار معاشری نسیج کا رکن بننے کے لئے موزوں بنا دیتا ہے۔ ان اصل اوصاف کا بیان کرنا، جو اس طرح سے نقش ہوتے ہیں اس قانون کے بیان کرنے کے مساوی ہے جس کو میں نے قانون فطرت کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس کے دو ستون میں ایک احتیاط (یا فراست) اور دوسرے نیکی (یا فضیلت) جو اوصاف کے اس امتیاز کے مطابق ہے جو مفید فرد اور مفید معاشرۃ ہونے میں کیا جاتا ہے۔ چنانچہ جو شئے فرد کو تقویت

پہنچاتی ہے اس کی شجاعت توانائی محنت وغیرہ کو زیادہ کرتی ہے، اگر کوئی اور شئے خارج ہو تو وہ لازمی طور پر معاشرۃ کو بھی تقویت پہنچائے گی۔ اسی وجہ سے قانون احتیاط عالم وجود میں آتا ہے جسکا خود اخلاق سے نہیں بلکہ اخلاق کی ایک حالت ماقبل سے تعلق ہوتا ہے۔ پس فرد و معاشرۃ اسی حد تک قوی ہونگے، جس حد تک کہ فرد کے جذبات ایک خاص انداز میں منضبط رہینگے اور جس میں وہ جذبات بھی داخل ہیں جن کا براہ راست فرد کی زندگی سے تعلق ہے، اور وہ جن کا اثر معاشری رشتہ ارتباط پر پڑتا ہے۔ اسی بنا پر اعتدال اور عفت کی فضیلتیں عالم وجود میں آتی ہیں۔ تیسرے یہ کہ فرد جس حد تک معقول ہے، اس کو اپنی طرف سے غلطیوں سے بچنا چاہئے، اور معاشرۃ کی عافیت کو پیش نظر رکھ کر غلطی کے پھیلانے سے بھی پرہیز کرنا چاہئے۔ اسی سے حکمت و اعتبار کی فضیلتیں عالم وجود میں آتی ہیں۔ اور سب سے آخری بات یہ ہے، کہ چونکہ معاشری اتحاد سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ فرد کو معاشرۃ کی صلاح و فلاح میں براہ راست ایک دلچسپی ہے اس لئے براہ راست معاشری فضائل بھی ہیں جن میں مرحمت و عدالت ایک ساتھ پائی جاتی ہیں یعنی اگر ہم محرک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو مرحمت مترشح ہوتی ہے اور اگر محرکات کے باضابطہ عمل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو عدالت مترشح ہوتی ہے اور فضیلت کی یہ چاروں قسمیں جن کے نشو و نما سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے، کہ ان میں باہم کسی طرح سے کوئی تخالف نہیں ہے بلکہ ایک سے دوسری مترشح ہوتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کل قانون انھیں پر مشتمل ہے، اگرچہ اس ذیل میں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جزئی اطلاقات میں لامتناہی تنوع ہے؛

۱۴۔ پس مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ اخلاق معاشری عافیت کی شرائط کے بیان کرلنے کا نام ہے۔ اور اگر اس کو احتیاط و دوراندیشی سے علحدہ کرکے دیکھا جائے، تو اس کا تعلق ان شرائط سے ہے جن سے معاشری اتحاد پر ایک براہ راست عمل متصور ہوتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر اخلاق معاشرۃ کی تحفظی جبلتوں اور غالباً ان جبلتوں کا مجموعہ ہے جن سے معاشرۃ کی فلاح کی خواہش ظاہر ہوتی ہے اس حد تک

میرے خیال میں علمائے اخلاق متفق ہیں، اگرچہ وہ اس کو کتنے ہی مختلف طور پر بیان کریں، یا اس کی توجیہہ کریں۔ یعنی کسی اخلاقیاتی کو خواہ کسی مذہب سے تعلق رکھتا ہو، اس امر سے انکار نہ ہو گا کہ معاشرہ کی صحت اس کی قوت بقا اس کا اپنے افراد کی مسرت کے ساتھ اتحاد لازمی طور پر اس کی اس حالت پر مبنی ہوتی ہے جو اس اخلاقیت اور دور اندیشی کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ جس حد تک اوسط معیار کو پست کر دو گے اسی حد تک معاشرہ کی ترقی کے رک جانے تنزل کی راہ پر پڑ جانے، اور فنا ہو جانے کا خطرہ ہو گا۔ جس حد تک اس کو بلند کرو گے، اسی حد تک معاشرہ میں خود کے باقی رکھنے کی صلاحیت زیادہ ہو جائے گی، اور اس کے ترقی کرنے اور نئی اور بہتر زندگی کے پیدا کرنے کا امکان زیادہ ہو گا۔ مگر جوں جوں ہم آگے بڑھتے ہیں مشکلات اور مباحث پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ جس دشواری کا مجھے خاص طور پر بیان کرنا ہے، اس کا تعلق اس صورت سے ہے، جس میں فضیلت (جس کی نوعیت اسوقت نہایت صراحت و سادگی کے ساتھ بیان کی جاسکتی ہے جب ہم معاشری عضویہ کے متعلق گفتگو کرتے ہیں) خود کو اس وقت ظاہر کرتی ہے جب ہم اپنا نقطۂ نظر بدلتے ہیں۔ فضیلت معاشری عافیت کے لئے شرط ہے۔ مگر مجھے صاحب فضیلت ہونے کی کیا ضرورت ہے، یا وہ محرکات کونسے ہیں جن سے فرد کے فضیلت کے مطابق عمل کرنے کا تیقن ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے؟۔ اس کا اور ان مسائل کا جواب دینے کے لئے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، یا جن کا اس سے قریبی تعلق ہے اس امر پر غور کرنا ضروری ہے کہ نظریہ ذمہ داری کیا ہے۔ اسی لئے آئندہ تین ابواب کا یہی موضوع بحث ہو گا۔ وہ صفت کونسی ہے جس کی بنا پر فرد معاشری دباؤ کو محسوس کرتا ہے۔ یہ دباؤ کونسی صورت اختیار کرتا ہے، اس سیرت کی نوعیت کیا ہے، جس کا فرد پر نقش قائم کرنا ضروری ہے۔ یہ اخوانیت تحسین وضمیر کے مسائل ہیں جن میں سے ہر ایک کے متعلق مجھے کچھ نہ کچھ کہنا ہو گا۔

———— (۵۹) ————

باب ٦

اخوانیت

انائی جبلتیں ۱۔ گذشتہ باب نے ہم کو اس مسئلہ تک پہنچا دیا تھا جو ہر قسم کی اخلاقیاتی گفتگو کی تہہ میں مضمر ہوتا ہے۔ جب تک ہم اپنی توجہ معاشری عضویہ کی کی جانب مبذول رکھتے ہیں، اخلاق کی تعریف بالکل سادہ معلوم ہوتی ہے۔ قانون اخلاق معاشرۃ کی حیات کی بعض اہم شرائط اور خصوصاً ان شرائط کا بیان ہوتا ہے، جو دراصل معاشرہ پر عائد ہوتی ہیں، اور فرد پر ان کا اطلاق صرف ثانوی طور پر ہوتا ہے۔ پس فرد کے لئے جس حد تک کہ وہ با اخلاق ہے، یہ ضروری ہے کہ اپنی عافیت سے پہلے معاشری عافیت کو مقصود بنائے۔ ہر اخلاقی نظام کے اندر جو دوسروں کی صلاح و فلاح کے لئے ہوتا ہے، اسی کو نیک سمجھا جاتا ہے۔ مگر اس قسم کے عمل کا تعقل کیونکر ہو سکتا ہے۔ کیا فی الحقیقت کوئی شخص اپنے نفس کی قربانی کر سکتا کیا اپنے نفس کی قربانی کا امکان اس دعوے کے منافی نہیں ہے، کہ ہر قسم کے کردار کا تعین فاعل کے احساس لذت و الم سے ہوتا ہے۔ وہ انائی نظریہ جو اس نتیجہ کو تسلیم کرتا ہے، مصنفین اخلاقیات کے لئے ایک معروف ہوا ہے۔ حریف

کے عمل کو انانیت سے منسوب کرنے کے معنی یہ ہیں کہ تم اُس کو بُرا کہہ رہے ہو، اور تمھیں ایسی تقریر کا نہایت آسانی کے ساتھ موقع مل سکتا ہے، جس میں فتح کا پلہ تمھاری جانب مائل ہوگا۔ عام خود غرضی کے خیال کلبی یا حاجی مدعی ہوتے ہیں۔ بہت ہی شاذ ایسا ہوتا ہے کہ کوئی فلسفی اِس کو الفاظ کا جامہ پہناتا ہے اگر پہناتا ہے تو نہایت ہی احتیاط کے ساتھ اس امر کی بھی تشریح کر دیتا ہے کہ جو کچھ میں کہہ رہا ہوں وہ میری مراد نہیں ایک متروک نظریہ کے خلاف جس کی اس کثرت سے تردید ہو چکی ہے، جس کو بعض اوقات بالکل مردہ بھی قرار دیا جا چکا ہے، شور و شغب میں شریک ہوتے وقت مجھے شرم بھی آتی ہے۔ مگر متواتر حملوں کے بعد بھی دیکھا جاتا ہے کہ یہ زندہ ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں فی الحقیقت صحت کا کچھ نہ کچھ قرینہ پایا جاتا ہے۔ اگر یہ غلط ہو تو ہم کو اس قسم کے نظریات پیش کرنے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے، جبکی یہ غلط بیانی ہے، اور چونکہ خود انانی یہ تسلیم کرتا ہے کہ اخوانیت اگرچہ محض ایک پردہ ہے مگر نیک لوگ ہمیشہ اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ اس لئے خود اسی کے مسلمہ کی بنا پر ہم اس کی حقیقت اصلی دریافت کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم کو یہ دیکھ کر افسوس ہوتا ہے، کہ اس ذیل میں ہم کو کچھ پیچھے ہٹنا پڑے گا اور جو راستہ ایک دفعہ طے ہو چکا ہے اس کو سر نو قطع کرنا ہوگا۔

۲۔ یہ معمہ پیدا کہاں ہوتا ہے؟ عقل سلیم کو کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی۔ اس شخص کو اخوانی کہا جائے گا جو اپنے ہمسائے سے ایسی ہی محبت کرتا ہو، جیسی کہ خود اپنے سے کرتا ہے جو اس روپیہ کو جسے وہ اپنی عشرت میں صرف کر سکتا تھا غرباء پر تقسیم کرتا ہے جو وحشی لوگوں میں تبلیغ و اصلاح کے لئے اپنے گھر بار کو چھوڑتا ہے، جو قیدیوں کو آرام پہنچانے یا پلیگ زدہ شہر کے باشندوں کی مدد کرنے کے لئے اپنی صحت برباد کرتا ہے سر فلپ سڈنی لے جس نے مرتے وقت اپنی تشنگی بجھانے کے بجائے کوزہ آب

زخمی سپاہی کو دے دیا تھا تو وہ اخوانی تھا اس قسم کے اعمال وافعال کے تذکرے سن کر ہمارے اعصاب میں اہتزاز پیدا ہوتا ہے اور تاریخ کی حماقتوں اور خودغرضیوں کے ہوں کہ بیابانوں میں ایک طرح کی شرافت کی بو پیدا ہو جاتی ہے۔ مگر انانی کے پاس تو ایک آسان توجیہہ موجود ہے۔ سڈنی کے عمل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی نخوت اس کی تشنگی سے بڑھی ہوئی تھی اور نخوت نہایت ہی ادنیٰ درجہ کا محرک ہے۔ مخیر آدمی کے لئے اطمینان نفس کی ایک دکمک معاوضہ ہو جاتی ہے مبلغ کو آخرت کے ثواب کی امید ہوتی ہے۔ پلیگ زدہ شہر میں طبیب کو تعریف حاصل کرنے، اور عام نفرت سے بچنے کی فکر ہوتی ہے کتنی ہی ہوشیاری کے ساتھ اصل محرک کے چھپانے کی کوشش کی جائے۔ ظاہر محرک کے جگہ کوئی نہ کوئی ذاتی تشفی لے لیتی ہے۔ ہم کو ہر جگہ یہ یقین ملتا ہے، خواہ ظاہر ہو یا مستتر، کہ جس عمل کو اختیار کیا جا رہا ہے اس سے فاعل کو زیادہ سے زیادہ مسرت حاصل ہوگی کوئی شخص اس سے انکار نہیں کرسکتا کہ لوگ اس طرح بھی عمل کرتے ہیں جس سے خود ان کی مسرت تباہ ہو جاتی ہے، اگر نخوت کی بنا پر انسان اپنے بہترین مواقع کی قربانی کرسکتا ہے، تو ذرا دیر کی شہوانی لذت کے لئے بھی کرسکتا ہے۔ ایک شخص شراب خانہ جاتا ہے، دوسرا امید موہوم پر جاتا ہے، دونوں زندگی کو ذرا دیر کے التذاذ کے لئے ضائع کرتے ہیں، اب یہ عمل خواہ دوسروں کے لئے مفید ہو یا مضر۔ انانی دونوں صورتوں کی یکساں سہولت سے توجیہہ کرسکتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے عمل کے تمام عواقب ونتائج پر غور کرلے، تو وہ غیر مآل اندیشی سے دست کش ہو جائے۔ یعنی وہ آئندہ مسرت کے مواقع کو خیرباد کہہ دے گا۔ خواہ تو اس کی مسرت دوسروں کی مسرت سے وابستہ ہو یا ان کے بالکل منافی۔ ایک شخص کو بالکل بے غرض تصور کیا جاسکتا ہے۔ مگر جس حد تک وہ فی الحقیقت بے غرض ہے تو جو تکالیف ناحق اس نے اپنے سر لے رکھی ہیں، یہ اس کی

حماقت ہے۔ اگر وہ دانشمند ہے یا پوری طرح سے روشن خیال ہے تو وہ دوسروں کے ساتھ صرف اس حد تک نیکی کرے گا، جس حد تک اس کو ان سے کچھ نہ کچھ فائدہ اٹھانے کی توقع ہوگی۔ لہذا اس دعوے کی کہ اخوانیت ناممکن ہے یہ معنی نہیں کہ یہ فی الحقیقت ناممکن ہے بلکہ اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ یہ عمداً و ارادتاً ناممکن ہے۔ اس کی دلیل کرتا یہ ہے کہ کوئی شخص جان بوجھ کر اور ارادتاً خود کو قربان نہیں کیا

۳۔ ان دلائل کے تابہ امکان واضح کرنے کے لئے مجھے ابتداً بعض ایسی باتوں کا اعادہ کرنا پڑتا ہے، جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ ہر قسم کے کردار کے نتائج لامتناہی ہوتے ہیں۔ یعنی ہر فعل کو ایک سلسلۂ واقعات کا نقطۂ آغاز خیال کیا جاسکتا ہے، جو ایک غیر محدود مدت تک جاری رہتا ہے اگر یہ فعل مختلف ہوتا تو یہ سب کے سب مختلف ہوتے۔ اس میں شک نہیں کہ فاعل ان نتائج میں صرف چند کا خیال کرسکتا تھا۔ پس جن نتائج دعواقب کو وہ اپنے فعل پر مبنی خیال کرسکتا ہے، ان کا پیدا کرنا اس کی نیت ہوتی ہے اور نیت سے ہم محرک کا استنباط کر سکتے ہیں۔ اب ایسا بھی ہوتا ہے کہ بغیر کسی کریمانہ نیت کے کردار دوسروں کے لئے مفید ہو جاتا ہے اور یہی نہیں کہ ایسا اتفاقاً ہو جاتا ہو، بلکہ اس فعل کی نوعیت ہی ایسی ہوتی ہے کہ دوسروں کو فائدہ پہنچتا ہے۔ مثلاً حیوانات کی جنسی اور والدینی جبلتوں کے متعلق یہ بات صادق آتی ہے کہ جس جبلت کی بنا پر ہرن ہرنی کی تلاش کرکے اپنی نسلی افزائش کرتا ہے وہ ڈار کے لئے تو نہایت ہی مفید ہوتی ہے مگر اس سے یہ بات قطعاً ظاہر نہیں ہوتی، کہ ہرن کو ہرنیوں یا ان کے بچوں سے محبت ہوتی ہے۔ مرغی اپنے بچوں کے لئے خود کو وقف کرتی ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا (شاید یہ نتیجہ ہمیں صرف اپنے انسانی رجحانات ہی کی بنا پر حاصل ہوتا ہو) کہ وہ اپنے بچوں کو ان کے نرم و گرم پہلوؤں سے کچھ زیادہ سمجھتی ہے، جو گھونسلے کے ایک آرام دہ سامان کی حیثیت

رکھتے ہیں۔ وہ انکی حفاظت میں اپنی جان کو جان نہیں سمجھتی لیکن اگر ایک خاص قسم کی خوراک کی اس کو تحریص ہوتی ہے تو بھی وہ اس قدر خطرے کو برداشت کرلیتی ہے۔ ممکن ہے کہ ظاہری محبت (امید ہے کہ ایسا نہیں ہے) محض جسمانی اشتہاہی ہو؛

۴۔ لہذا اخوانی نیتوں سے اخوانی نتائج کا استنباط کرنا کچھ قرین احتیاط نہیں ہے۔ انسانوں میں ایسا معلوم ہوتا ہے جنسی خواہش جس حد تک ایسے کردار کا محرک ہوتی ہے، جو اس کے معمولوں کے لئے اکثر مہلک ہوتا ہے، اس حد تک یہ خالص خود غرضانہ تسویق ہے۔ دوسری طرف یہ کل معاشری فضائل کی تہہ میں نظر آتی ہے۔ اس خواہش کے دوسروں پر اہم نتائج مرتب ہوے بغیر تشفی نہیں ہوسکتی۔ لیکن ادنی اشکال میں اس کے اندر ان نتائج کو قطعاً تسلیم نہیں کیا جاتا۔ خالص شہوانی خواہش اس معقول شخص میں بھی ہوتی ہے، جو اس کے دوسروں پر نتائج وعواقب کو تسلیم کرسکتا ہے۔ اگر وہ اس کے باوجود اسے ان نتائج کا لحاظ کئے بغیر پورا کرے تو بدترین خود غرضی اس کا محرک ہوگی۔ اس کے برعکس اگر جذبہ جنسی اس قدر باضابطہ ہو، کہ اس کی تشفی سے دوسروں کو نقصان نہ پہنچے تو یہ نہایت بے غرضانہ محبت کا مرکز بن سکتی ہے۔ قبل اس کے کہ فاعل غور وفکر کے بعد اپنے عمل کے عواقب سے آگاہ ہو اس کو خود غرض یا غیر خود غرض کہنا نامناسب ہیں۔ وہ اپنے ہم جنسوں کے مطالبات کو ٹھکراتا نہیں۔ بلکہ وہ ان کے مطالبات کے موجود ہونے ہی سے بے خبر ہوتا ہے۔ خود غرضی یا بے غرضی اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب انسان اپنے علاوہ دوسروں کی مسرت پر غور کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ اسی قسم کا تغیر اور علائق کے اندر بھی ظاہر تا ہے۔ غلاموں کا مالک ممکن ہے ان کو محض عمدہ قسم کے آلات سمجھتا ہو۔ ممکن ہے وہ اس خیال کی بنا پر ان کیلئے اسی طرح اپنی جان کو خطرے میں ڈال دے، جس طرح وہ اپنے بیجان مال کے بچانے کے لئے ڈال دیتا ہے۔ جس حد تک ان کی تندرستی وسلامتی سے

اس کی اغراض پوری ہوتی ہیں، ممکن ہے اس تعلق کا اثر مفید ہو۔ اگرچہ اس کے اندر کوئی کریمانہ نیت نہیں ہے۔ مگر جس حد تک وہ ان کو تکلیف دیکر اپنے آرام و آسائش کو زیادہ کر سکتا ہے، اس حد تک ممکن ہے وہ ان کو تکلیف دینے پر بھی اسی طرح سے آمادہ ہو جس طرح سے راحت پہنچانے پر۔ مثلاً اگر غلاموں اور خنزیروں کی قیمت میں رد و بدل ہو تو بہت ممکن ہے کہ بجائے اس کے کہ وہ غلاموں کو لحم خنزیر کھانے کو دے، خنزیروں کی ان کے گوشت سے پرورش کرے۔ اس حالت میں تعلق خالصتہً خارجی رہتا ہے۔ غلاموں کو محض اشیا یا سامان سمجھا گیا ہے، انسان نہیں سمجھا گیا۔ لیکن جہاں خارجی حالات ایک خاص جماعت میں اشتراک غرض پیدا کر دیتے ہیں، وہاں حقیقی اخوانیت کے پیدا ہونے کی گنجائش ہوتی ہے ممکن ہے ایک ماں بچہ کو دودھ پلانے اور کھلانے کی خوشگوار جس کی بنا پر ایسے افعال پر آمادہ ہو جائے جو فی الحقیقت مفید ہوں، جن میں بہ اعتبار نتائج اپنے نفس کی قربانی کرنی پڑتی ہو۔ جونہی اس کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ میں اپنے بچہ کی مسرت کا باعث ہو رہی ہوں، ممکن ہے کہ یہ مسرت خود اس کے کردار کے لئے محرک بنجائے۔ ایک ڈھانچہ تو پہلے سے موجود ہوتا ہے، جس میں محبتوں کے پھیلنے کی گنجائش ہوتی ہے۔ خالص حسی لذت اب اس لذت کے ساتھ جو اس مسرت کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے اس قدر ملجاتی ہے کہ ممکن ہے ان کے مابین امتیاز کرنا ناممکن ہو جائے۔ اوسطاً یہ اسی جہت میں عمل کرتی ہیں اور جب تک کہ یہ عمل کی مختلف راہیں تجویز نہ کریں، اس وقت تک ان کے مابین کوئی تصادم نہیں ہوتا یہی تغیر (جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں) بالعموم معاشری علائق کے متعلق ہوتا ہے۔ زن و شوہر کا تعلق جس سے دراصل یہ ظاہر ہوتا تھا کہ ایک دوسرے کے جذبات جنسی کی ماتحتی قبول کرے، نہایت کامل ہمدردی اور قوی ترین باہمی محبت کی بنیاد بنجاتا ہے۔ ایسی معاشرۃ جس میں غلامی کا رواج ہو ممکن ہے ترقی کرکے اس درجہ تک پہنچ جائے، کہ اس میں آقا و چاکر کے مابین

دوستانہ تعلقات ہوں، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کی خوشی کا خواہشمند ہو یا کم از کم اس کا لحاظ کرے اور یہ عقلی نشوونما کی اس منزل پر ہو سکتا ہے جس میں ہم اپنے علاوہ اور لوگوں کی مسرت کو بھی تسلیم کرنے لگتے ہیں۔ جب تک یہ ممکن نہ ہو اس وقت جانبین میں سے ہر ایک، زیادہ سے زیادہ دوسرے کی لذت وخوشی کا آلہ ہو سکتا ہے اور اس کا صرف ایسے احساسات سے لحاظ کیا جا سکتا ہے، جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ان احساسات سے بہت مختلف نہیں ہیں جو بیجان شئے سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس وقت ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم دوسروں کیلئے لذت یا الم کا موجب ہو رہے ہیں تو اسوقت انکی لذت یا انکا الم ہمارے لئے محرک بن سکتا ہے۔ جبتک یہ احساس نہیں ہوتا اس وقت تک فاعل کو صحیح معنی خود غرض یا بے غرض نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں احساس کی قابلیت ہی نہیں۔ پہلے سے کریمانہ کردار تو ہو سکتا ہے، مگر پہلے سے کوئی کریمانہ یا لئیمانہ نیت نہیں ہو سکتی؟

۵۔ اس تغیر کی توجیہ میں بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ائتلاف کا نتیجہ ہے۔ اس نظریہ کی عام صحت یا غلطی ایسے اصول پر مبنی ہے جو ہماری موجودہ تحقیق سے ماوراء ہیں۔ مگر یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس توجیہ کے مکمل ہونے پر اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ کسی خاص شئے کا بعض لذات سے سادہ ائتلاف (خواہ وہ بے جان ہو یا جاندار) اس میں شک نہیں، کہ اس کو ایک قیمتی آلہ کے برابر سمجھنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ مگر ہماری سمجھ میں اس کی وجہ نہیں آتی کہ یہ اس آلہ کو معروض ہمدردی میں کیونکر متغیر کر سکتا ہے بچہ اپنی ماں کو لذیذ دودھ کا چشمہ سمجھ سکتا ہے، اور ماں بچہ کو ایسی شئے سمجھ سکتی ہے، جس سے پسندیدہ وخوشگوار راحت ملتی ہے۔ مگر اس حد تک ائتلاف کے اندر کوئی ایسی شئے نہیں ہے، جس کی بنا پر بچہ ماں اور بوتل میں اور ماں بچہ اور کسی میکانیکی آلہ کے مابین امتیاز کر سکے۔ اگر ہو سکتا ہے تو صرف یہ ہو سکتا ہے کہ ایک سے غرض دوسرے کی نسبت بوجہ احسن پوری

ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ خوشگوار ائتلاف نسبتاً بلند عطوفت کے لئے راستہ بنا دیتا ہے۔ باہمی سہولت کا خیال ایک دوسرے کے لئے باعث لذت ہونے میں تشفی کے لئے ایک لازمی شرط فراہم کرتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ شرط کافی نہیں۔ کیونکہ اس سے اس امتیاز کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی جو اس عطوفت میں جو ماں سے پیدا ہوتی ہے، اور اس میں جو ایک آرام دہ کپڑے سے ہوتی ہے پایا جاتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ دسترخوان کے پس ماندہ سالن کو پھینک کر جو میرے لئے پریشان کن تھا، میں ایک غریب خاندان کے بسر اوقات میں سہولت بہم پہنچا رہا ہوں، یا کوؤں کے لئے خوراک مہیا کرتا ہوں۔ جب تک کہ میں دونوں کو محض ایسا ذریعہ سمجھونگا، جس سے میز کی صفائی ہو جائے اس وقت تک میں محض ان میں سے ایک کو اس اعتبار سے ترجیح دونگا کہ اس سے میری غرض خوبی کے ساتھ پوری ہوتی ہے۔ اگر میں کوؤں کے مقابلہ میں غریب خاندان کو ترجیح دوں حالانکہ میری غرض کوؤں سے بھی اسی حد تک پوری ہوتی ہو تو میں اس حد تک اخوانی ہونگا۔ اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ مجھ میں دوسروں کے ساتھ ہمدردی کرنے کی قابلیت ہے۔ اور کم از کم میں اس مسرت کو تسلیم کرتا ہوں، جو دوسروں پر کسی احسان سے ہوتی ہے۔ جب دونوں صورتیں بلحاظ سہولت مساوی ہیں تو محض ائتلاف سے ان کے مابین امتیاز نہیں قائم ہوسکتا؛

۶۔ پس میں یہ فرض کئے لیتا ہوں، کہ اخوانیت کے معنی جو کچھ بھی ہوں اور اس کی تحلیل جو کچھ بھی ہو، اس کا آغاز اس نقطہ سے ہوتا ہے جہاں سے کہ مجھ میں کریمانہ نیتوں کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر جہاں سے دوسروں کے لئے راحت بخش ہونا، ایک محرک بنجاتا ہے۔ دوسروں کے لئے راحت بخش ہونے کی خواہش کی ہمیشہ مزید تحلیل ہوسکتی ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اس میں خود اپنی مسرت کی بھی خواہش شامل ہوتی ہے اس بات سے کسی شخص کو انکار نہیں۔ ہے کہ باعث مسرت ہونا بھی ممکن ہے

میرے محرک کا جزو ہو، اور ممکن ہے کہ کسی خاص لمحہ میں یہی ایک جزو ہو جس کا مجھے بین طور پر شعور ہو۔ میں ایک کھیت کو اس لئے جوتتا ہوں کہ کھیتی کاٹ سکوں مگر اس کے جوتنے کے وقت ممکن ہے کہ میں محض ہل ہی کا خیال کر رہا ہوں۔ وسیلہ ایک عارضی یا مشروط غایت بنجاتی ہے۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ میں تم پر اس لئے عنایت کروں کہ آئندہ تم میرے اوپر عنایت کرو، اور مہربانی کے کسی خاص لمحہ میں مجھے اپنی اصلی غایت کا واضح طور پر شعور نہو۔ مگر انانی کے نزدیک اس قسم کی غایت ہمیشہ موجود ہوتی ہے ہر خواہش (جو کہ خیال میں آسکتی ہے) کی غایت خود میرے شعور کی کوئی پسندیدہ و خوشگوار حالت ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ میں ان نتائج کے سلسلہ کے ختم تک نظر نہ ڈالوں، جن کا میں نے ارادہ کیا تھا۔ لیکن اگر میں ایسا کروں تو مجھے اس میں خود اپنا تخیل نظر آئیگا۔ اس کو بھی ایک بدیہی حقیقت خیال کیا جاتا ہے، کہ حقیقی اخوانیت کا فرض کرنا یعنی ایسی خواہش کا جس کی انتہائی غایت کسی دوسرے شخص کی مسرت ہو ایک تناقض کا فرض کرنا ہے؛

۷۔ اس دعوے کی جس طرح سے ترجمانی کیجاتی ہے، اس اعتبار سے اس سے ایک بدیہی حقیقت یا ایک سخت غلطی کا اظہار ہوتا ہے۔ ہر محرک کو جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں، ذہنی یا خارجی زبان میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ میں یا تو اپنی خواہش کے پورے ہونے کی خارجی شرائط بیان کرسکتا ہوں، یا اس خواہش کو بیان کرسکتا ہوں جس کی تشفی ہوتی ہے۔ یہ کہنا کہ میں بھوکا ہوں بالکل اس کے مساوی ہے، کہ مجھے کھانے کی ضرورت ہے اور ان دونوں صورتوں میں سے کونسی صورت سے کام لیا جاتا ہے۔ اس کا انحصار خاص صورت حال پر ہے اگرچہ عقل کے لئے یہ بالکل ایک ہی بات نہیں ہوتی ہے، کیونکہ خارجی شرائط داخلی شرائط کے قطعاً و کلیتہً کبھی مطابق نہیں ہوتیں۔ ایک معطیہ خواہش کی مختلف طور پر تشفی ہوسکتی ہے، اور نیز ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک صورت حال سے مختلف خواہشوں کی تشفی ہوتی ہے۔ اس جملہ کے کہ مجھے آگ کی ضرورت ہے، اس جملہ سے کہ مجھے گرم ہونے کی

ضرورت ہے کچھ کم اور کچھ زیادہ معنی ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ مجھے آگ کی ضرورت کھانا پکانے کے لئے ہو۔ اور میں اپنے آپ کو گرم کوٹ پہن کر بھی گرم کر سکتا ہوں۔ لہٰذا یہ کہنا کہ مجھے آگ کی اس لئے ضرورت ہے کہ میں تاپنا چاہتا ہوں محض تکرار ہی نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ جملہ چند ممکن علائق میں سے، جن میں کہ آگ کی ضرورت ہوتی ہے، ایک خاص علاقہ کو مخصوص کر لیتا ہے۔ اگرچہ یہ کہنا غیر ضروری ہوگا، کہ مجھے حرارت کی شرائط کی اس لئے ضرورت ہے کہ میں گرم ہونا چاہتا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ میں اس اس آخر الذکر دعوے کو بھی معقول معنی پہنا سکتا ہوں، بشرطیکہ سوال یہ ہو کہ آیا خواہش کا فوری سبب خارجی حالات میں تغیر ہے یا داخلی حالات میں مثلاً مجھے اس لئے کھانا کھانے کی خواہش ہو سکتی ہے، کہ میں بھوکا ہوتا ہوں، یا اس لئے بھوکا ہو سکتا ہوں، کہ کھانا میری اشتہا کو تحریک دیتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ پہلی صورت میں خواہش ایک مستقل سبب ہے، کیونکہ یہ عضوی تغیرات سے پیدا ہوتی ہے، جو خارجی حالات سے علیحدہ واقع ہوتے ہیں۔ مگر دوسری صورت میں خود خواہش ان تغیرات سے پیدا ہوتی ہے۔ میں یہ سوال کر سکتا ہوں کہ ایسا کیونکر ہوا ہے کہ مجھ میں بعض احساسات ہیں اور اس صورت میں بلاشبہ سلسلہ واقعات کا جہاں تک چاہوں پتہ لگا سکتا ہوں اور کسی ایک کو علت قرار دے سکتا ہوں جس کے تغیر سے بعد کے تمام واقعات میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ لیکن عمل کے وقت، خواہش ہی کردار کا سبب ہوتی ہے، اب اس کا جو کچھ بھی سبب ہو۔

۸۔ اب یہ دعویٰ کہ کردار کی ذہنی شرط بھی ہوتی ہے، اور خارجی شرط بھی ہوتی ہے، ہمیں تشفی کی خارجی شرائط کے متعلق کچھ نہیں بتاتا۔ ہمیں ایک صورت بیان کو دوسری میں تبدیل کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ یہ کہنا محض بے سود ہے، کہ مجھے ایک شئے کی ضرورت ہے کیونکہ ایک شئے کی ضرورت ہے، یا بیان میں اس طرح سے تغیر پیدا کرنے سے کہ ایک صورت میں تو ضرورت پر زور دیا جائے اور دوسری صورت میں شئے پر

یا لفظ "مجھے" پر زور دیا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ میرا کردار جیسا کچھ بھی ہو خواہش اس کا باعث ہوتی ہے۔ مگر خارجی شرط یا علت کوئی ایسی شے ہوگی جو میری خواہش کو متاثر کر سکتی ہے۔ اس لئے اس مفروضہ پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا، کہ ان خارجی شرائط میں دوسروں کی مسرت بھی داخل ہوتی ہے۔ اب اس امر سے انکار کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کہ ہم کو دوسروں کو خوش ہوتے دیکھنے سے بھی خوشی حاصل ہو سکتی ہے جس طرح سے اس کے متعلق شک نہیں ہو سکتا کہ کوئلوں کے جلنے سے بھی ہم کو خوشی و راحت حاصل ہو سکتی ہے۔ اب تک ہم نے جس شرط کو فرض کیا ہے، وہ یہ ہے کہ میں صرف اس شے کی خواہش کر سکتا ہوں، جس کو کچھ نہ کچھ مجھ سے علاقہ ہوتا ہے، کیونکہ بلاشبہ یہ اس اظہار کے اندر مضمر ہوتی ہے، کہ میں اس کی خواہش کرتا ہوں۔ مثلاً حرارت کی خواہش فضائی حالات میں ایسے تغیر پیدا کرنے کی خواہش کا باعث نہیں ہو سکتی، جو میرے جسمانی نظام پر اثر نہ کرے۔ میری خواہش کسی طرح سے سرئیس کی حرارت کے متغیر ہونے یا ویران جزیرے میں آگ کے پیدا ہونے سے پوری نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ تو ایسی حرارت کی خواہش ہوگی جس سے گرمی پیدا نہ ہوگی۔ مختصر یہ کہ مجھے خارجی حالات کو اس طرح پر بیان نہ کرنا چاہیئے۔ جس سے یہ فرض ہو سکے کہ اگر یہ ذہنی شرط سے بالکل علیحدہ ہوں تو بھی میں ان کی خواہش کر سکتا ہوں۔ یہ کہنا کہ میں کسی شئے کی خواہش کرتا ہوں، اس کے مساوی ہے کہ یہ شئے مجھ پر اثر رکھتی ہے، کیونکہ یہ میری مسرت پر اثر رکھتی ہے۔ اور یہ شرط قابل غور ہے کیونکہ جن اسباب کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، ان کی بنا پر خارجی بیان ضرورت سے زیادہ وسیع ہوتا ہے، اور اس کے اندر ان شرائط کے علاوہ جن سے میری خواہش کی تشفی ہوتی ہے اور شرطیں بھی داخل ہو جاتی ہیں؛

۹۔ لہٰذا ہم اسی مسئلہ تک پہنچ گئے ہیں جس پر غور کرنا ہے۔ میں کہہ چکا ہوں کہ کردار کا تعین احساس سے ہوتا ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر اس کا تعین مسرت و غیر مسرت سے ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ میری مسرت ہر لمحہ اس تعلق پر مبنی ہے جو

مجھے خارجی عالم کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ خارجی عالم کچھ تو ایسی اشیا کا بنا ہوا ہے جن کے متعلق میں یہ فرض کرتا ہوں کہ وہ میرے ہی جیسا شعور رکھتی ہیں، اور کچھ ایسی اشیا پر مشتمل ہوتا ہے، جن میں میں اپنے جیسا شعور تسلیم نہیں کرتا۔ ممکن ہے کہ میں اس خارجی شعور کا لحاظ رکھوں، یا نہ رکھوں ممکن ہے کہ میں سیب، مچھلی کو اسی نظر سے دیکھوں جس نظر سے کہ شفتالو کو دیکھتا ہوں یعنی دونوں کو لذیذ لقمہ خیال کروں۔ یا میں یہ بھی فرض کر لوں کہ اس کے اندر لذت والم کی بھی قابلیت ہے۔ میں اپنے ابنائے جنس کو ان دو طریقوں میں سے کسی ایک کے مطابق دیکھ سکتا ہوں یعنی میں ان کو ایک مشین کے اجزا بھی خیال کر سکتا ہوں، اور با احساس عضو ئے بھی سمجھ سکتا ہوں۔ پہلی صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ میری مسرت کی شرائط بعینہ وہی ہوں، جو تمہاری مسرت کی ہیں۔ میں اپنے لئے اس وقت تک کھانا حاصل نہ کر سکوں جب تک اسی عمل سے تمہارے لئے بھی حاصل نہ کروں۔ اگر ایسی صورت ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں غرض کے اندر خارجی عینیت ہے، اور میرا کردار تمہارے لئے مفید ہو گا۔ بلا اس کے اس میں تمہاری مسرت کی خواہش ہو۔ لیکن اگر تمہاری مسرت کے علم میں میری مسرت کے بڑھنے کا ایک اصلی وغیر مشروط رجحان ہو تو صورت حال دوسری ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں میں ان حالتوں میں امتیاز کرونگا۔ جو پہلے بالکل ایک معلوم ہوتی تھیں۔ میں زندہ اجسام کے زینے پر چڑھنے اور بیجان لکڑی کے زینے پر سے چڑھنے کو مساوی نہ خیال کرونگا۔ یہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ اس مفروضہ پر کوئی اولیاتی اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ ایک قسم کا احساس اسی قدر حقیقی ہو سکتا ہے جس قدر کہ دوسری قسم کا ہوتا ہے۔ اور مقصود خواہش میں دوسروں کے احساسات تغیرات بھی داخل ہوتے ہیں اور ان خارجی اشیا کے تغیرات بھی جنہیں احساس نہیں ہوتا۔ مگر فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کے احساس میں ایسے معنی میں مزید تحلیل کی گنجائش ہے۔ جو دوسری قسم میں ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ میرے خیال میں اس معنی میں نہیں جس معنی میں انانی فرض کرتے ہیں۔ مثلاً اگر بھوک کا احساس

موجود ہو تو بھی میں ذہنی تحلیل میں آگے نہیں بڑھ سکتا، اگرچہ میں ان عضویاتی اعمال کو متعین کرسکتا ہوں جو اس کے لئے لازم ہیں۔ یہ ایک انتہائی واقعہ کی صورت میں موجود ہوتا ہے، اور اس لئے اسی سے میرے کردار کی توجیہ ہوتی ہے۔ لیکن اگر میں تمھاری بھوک کے ساتھ ہمدردی کرتا ہوں، تو اس سے ایک اور عمل مترشح ہوتا ہے، جس کی کسی قدر تشریح ممکن ہے۔ مجھے تمھاری تکلیف دیکھ کر تکلیف ہوتی ہے۔ اور انائی سے یہ بات دریافت کی جاسکتی ہے کہ آیا اس واقعہ کو زیادہ قابل فہم اور واضح کیا جاسکتا ہے یا اس کے وقوع کی شرائط کی زیادہ صحت کے ساتھ توجیہہ ہوسکتی ہے۔ اس جہت میں جو کچھ ہم سے ہوسکتا ہے کرنے کے بعد ممکن ہے ہم اصل مسئلہ کی طرف رجوع ہوسکیں۔

ہمدردی

۱۰۔ اول تو اس امر کے تسلیم کرنے کے ساتھ کہ میرے شعوری مرکزوں کے علاوہ اور بھی شعوری مرکز ہیں ایک خارجی عالم کا تسلیم کرنا نہایت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے۔ ایک شئے کو اس وقت خارجی سمجھا جاتا ہے (کم از کم ایک معنی میں) جب میں سمجھتا ہوں کہ اس کا مجھے اور تمھیں دونوں کو ادراک ہوسکتا ہے۔ اور اس کو اس وقت ذہنی سمجھا جاتا ہے، جب میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس کا صرف مجھ ہی کو ادراک ہوسکتا ہے۔ مجھے اس امر سے نہ تو انکار ہے اور نہ اقرار کہ اس کے یہی معنی ہیں۔ مگر کم از کم کسی شئے کے خارجی وجود کا دعوے کرتے وقت میں اس بات کا دعویٰ ضرور کرتا ہوں، کہ یہ میرے لئے اور اور لوگوں کے لئے بھی موجود ہے۔ اس دعوے کا تعلق اس عمل سے ہے، جس سے میری دنیا مرکب ہوتی ہے۔ دنیا کو ایسا سمجھنے کی قوت سے اس کو گویا کہ مجسم نمائی جسامت حاصل ہوجاتی ہے۔ ہر شخص گرد و پیش کے حقائق کا صرف ایک پہلو دیکھتا ہے۔ اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کے دوسرے پہلو اور لوگ دیکھتے ہیں۔ ہر لمحہ کے واقعی حس تصوری ادراکات کے کامل نظام سے مکمل ہوتے ہیں، اور ذہن میں مربوط رہتے ہیں جو شعور میں فی الواقع کم و بیش وضاحت کے ساتھ موجود ہوتا ہے جس کمرے میں بیٹھا ہوا ہوں وہ مکان کا ایک جزو ہے اور مکان شہر

کا ایک جزو ہے علیٰ ہذا اور اس قسم کے بیان ایسے ادراکات میں باہم مقابلہ کا موجب ہوتے ہیں، جو فی الحال شعور میں موجود نہیں ہوتے۔ بلکہ دوسروں کے سامنے موجود ہوتے ہیں اور جو گر میں اپنی موجودہ وضع و مقام کو بدل دوں تو میرے سامنے بھی موجود ہوں۔

۱۱۔ کسی شئے کے حقیقی خیال کرنے کے معنی اس قسم کے تصوری ادراکات کے احیاء کے ہیں۔ یہ حسوں کے ایسے مجموعہ کے اعادے کے مساوی ہے جو کسی نہ کسی طرح کا مسئلہ مابعد الطبیعیات سے متعلق ہے ایسی حسوں کی نمائندہ سمجھی جاتی ہیں جو اس وقت فی الواقع ذہن کے سامنے نہیں ہیں۔ اگر مجھے زمان و مکان کے سادہ علائق سے بحث ہوتی ہے تو کوئی متعین جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ میں اپنے کمرے کے باہر کی تصویر کو یہ تصور کرکے مکمل کر لیتا ہوں کہ مجھے باہر سے کیا نظر آئیگا۔ اور اسی طرح میں کل دنیا کی تصویر قائم کرتا ہوں۔ مگر دنیا جس حد تک کہ یہ میرے اور میرے مماثل اور لوگوں کے رہنے کی جگہ ہے میرے لئے دلچسپ ہے۔ انسان کا جس حیثیت سے میرے حواس کو علم ہوتا ہے، وہ ایک شئے ہوتی ہے جس میں خاص قسم کے رنگ ہوتے ہیں، اور جس کی ایک خاص جسامت ہوتی ہے۔ مگر جن علائق میں وہ درحقیقت میرے لئے دلچسپ ہوتا ہے، وہ وہ ہیں، جن میں وہ میری طرح جذبات سے متاثر ہوتا ہے۔ میں درحقیقت اس وقت تک انسان کا خیال نہیں کرتا جب تک کہ خارجی علامات کی ان جذبات میں ترجمانی نہیں کر لیتا جن کو یہ ظاہر کرتی ہیں۔ جب تک کہ میں ایسا نہیں کرتا اور میرے لئے یہ ایک متحرک مجسمہ ہوتا ہے، اس وقت مجھے نہ تو یہ علم ہوتا ہے کہ یہ دوست ہے یا دشمن ہے۔ نہ یہ علم ہوتا ہے کہ یہ مجھے بچائے گا یا مجھے ہلاک کر دیگا۔ پس تصویر کو مکمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ میں اس کے احساسات کا استحضار کروں۔ مجھے خود کو اس کی جگہ فرض کرکے وہ کچھ محسوس کرنا چاہیئے، جو وہ محسوس کرتا ہے اور اس کے کردار کا انھیں حالات میں اپنے طرز عمل سے اندازہ کرنا چاہیئے۔ یہ عمل وہی ہے جو عقلی عمل کے اندر

مضمر ہوتا ہے۔ میں ایسی حالت شعور کا تصور کرتا ہوں، جو فی الواقع موجود نہیں ہوتی، اور محض حسوں ادراکوں اور میکانیکی علاقوں کے تصور کرنے کے علاوہ میں ایسے جذبات اور استدلالی اعمال کے مجموعہ کا تصور کرتا ہوں، جو میرے جذبات وغیرہ کے مماثل ہیں۔ میں اپنی مکان کی تصویر کو تمثل میں خود کو مکان کے باہر فرض کرکے پوری کرتا ہوں۔ اس پر میں بارش اور ٹھنڈ میں باہر کھڑے رہنے کے تمثلی احساسات کو زیادہ کرتا ہوں، اور کسی عقلی عمل کی بدولت جس کے متعلق یہاں بحث نہ ہوگی، میں ان احساسات کو ان احساسات کا نمائندہ سمجھتا ہوں، جو اس فقیر کے ہیں، جو میرے دروازہ پر کھڑا ہے۔ جب تک میں ان احساسات کا اعادہ نہیں کر لیتا اس وقت تک میں فی الحقیقت فقیر کا خیال نہیں کرتا، بلکہ محض ایک غیر متعلق شکل کا خیال کرتا ہوں، جو ایک خاص جسامت رکھتی ہے اور جس میں خاص رنگ ہیں۔ صرف اسی ذہنی عمل کے ذریعہ سے خارجی عالم کے اُس علم کا تعقل ہو سکتا ہے، جو خود ہماری حسوں کے سلسلوں میں ربط پیدا کرنے، یا ان کو ایسی شئے بنا دینے کے لئے ضروری ہے، جس کو صحیح معنی میں علم کہہ سکیں؟

۱۲۔ پس ظاہر ہے، کہ ہمدردی کوئی زائد جبلت نہیں ہے۔ یعنی یہ کوئی ایسی استعداد نہیں ہے، جو اس وقت زیادہ ہوتی ہو، جب ذہن ارتقا کی ایک خاص نوبت پر پہنچ جاتا ہے۔ بلکہ یہ ایسی شئے ہے، جو شروع ہی سے علم کی ساخت سے منشح ہوتی ہے۔ بار ربط فکر کرنے یا خارج و ذہن کے مابین اہم امتیاز کے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ مجھ میں استحضاری تصورات کی قابلیت ہو۔ مجھ میں بعض اشکال فکر و احساس کو اس امر کی علامت سمجھنے کی قابلیت ہونی چاہئے، کہ یہ دوسرے اذہان میں موجود ہیں اور نیز اس امر کی بھی علامت سمجھنا چاہئے کہ دوسری حیثیتوں میں یہ اقسام مجھ میں موجود تھیں۔ دنیا کو ایک جسد مادی سمجھنے کے لئے ضروری ہے، کہ مجھ میں زمان و مکان کے استحضاری ادراکات ہوں، اور فکر و احساس کے عالم، یعنی اس عالم کا احساس کرنے کے لئے جس پر ہر لحظہ میری مسرت مبنی ہوتی ہے؟

یہ ضروری ہے، کہ مجھ میں استحضاری جذبات ہوں۔" اپنے آپ کو اس کی جگہ پر سمجھو" محض اخلاقی ضابطہ ہی نہیں ہے، بلکہ ایک منطقی اصول ہے جو عقل کی قدیم ترین صورتوں سے مترشح ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ خود عقل کی ایک شرح ہے، جس حد تک یہ دیگر ذوی العقول سے سابقہ رکھتی ہے۔ یہ جاننا کہ فلاں شخص بعض احساسات رکھتا ہے۔" استحضاری احساسات رکھنے کے مساوی ہے، ایسے احساسات جو شدت میں مساوی نہیں، بلکہ نوعیت میں یکساں ہوتے ہیں۔ اس حد تک عقل وہمدردی میں ایک جزو مشترک ہے اور ان میں سے ایک سے دوسری مترشح ہوتی ہے۔ میں دوسرے شخص کے متعلق اس وقت تک استدلال نہیں کرسکتا، جب تک میں اس کے محرکات کا اعادہ نہیں کرسکتا۔ مجھے اس پر رحم نہیں آسکتا، اور میں اس کی تکلیف کو محسوس نہیں کرسکتا، جب تک میں اپنے احساسات کو اس کے احساسات کا نمائندہ خیال نہیں کرتا۔ یہ دونوں عمل ایک دوسرے کے لئے لازم وملزوم ہیں۔ اور جو کچھ بھی دشوار یاں ہوں بہرحال یہ بات واضح ہے کہ جو کچھ دوسرے کو محسوس ہوتا ہے، اس کا مجھے اس وقت تک صحیح علم نہیں ہوسکتا، جب تک کسی نہ کسی حد تک میں اس کو اپنے اندر محسوس نہ کرلوں۔

۱۳۔ اگرچہ مجھے اس بیان کے مابعد الطبیعیاتی نتائج کو اب وہ جو کچھ بھی ہوں مسلم ماننا پڑتا ہے، تاہم مجھے ایک لمحہ کے لئے ان مشکلات پر غور کرنا ہے جو اس کو عکمی نقطۂ نظر کے لئے بھی معدلا کردیتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زبان کی ساخت بعض الجھنیں پیدا کرتی ہیں، کیونکہ جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں زبان کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس کی بدولت ہم علامات کے ذریعہ سے استدلال کرنا سیکھ جاتے ہیں اور ہمکو ان تمام احساسات کو واضح وجلی شعور میں لانے کی ضرورت نہیں ہوتی جن کو بذریعہ علامات ظاہر کیا جاتا ہے۔ حسابی اپنے اعمال میں ان اعداد کو بین شعور میں نہیں لاتا جن سے اس کو بحث ہوتی ہے اور نہ اُن اولین وجدانات کا خیال کرتا ہے جن سے اس کو اپنے اصول کی صحت کے متعلق پہلے پہل تشفی ہوئی تھی۔ ہم کہتے ہیں" انسان" اور یہ کہتے وقت

ہم ان تمام خیالات کے بہت ہی تھوڑے سے حصہ کے یاد کرنیکی کوشش کرتے ہیں، جو ممکن ہے کہ مختلف اوقات میں ذہن میں آئے ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ میرا ملازم علیل ہے، اس لئے آج میں اس کو چھٹی دونگا اور ممکن ہے کہ اس کے مطابق عمل میں کروں حالانکہ میرے ذہن میں علامت چھٹی یا ملازموں کی نہایت ہی دھندلی تمثال آئی ہو۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ ایک شخص کو پھانسی پر لٹکا دیا گیا ہے، تو اس جملہ میں بہت سے احتمالات کا موقع ہوتا ہے۔ اس سے ممکن ہے کہ میرے ذہن میں یہ خیال پیدا ہو، کہ ایک خاص صورت اور وزن کے ایک جسم کو معلق ٹانگ دیا گیا ہے۔ ممکن ہے اس سے لمس وبصر کے حواس کے ذریعہ سے کچھ تاثر پیدا ہوں یا پھر اس سے حیاتی اعمال کی بعض مرئی علامات کی طرف مثلاً ہاتھ پاؤں کی جد وجہد رفتہ رفتہ حرکت کی کمی اور متحرک و مربوط جسم سے بے حرکت اور بگڑنے والے جسم میں منتقل ہونا، یا پھر اس سے ممکن ہے المناک حسوں مایوسی خوف پشیمانی کی طرف ذہن منتقل ہو جو میں فرض کرتا ہوں کہ اس شخص نے محسوس کی ہونگی۔ ممکن ہے کہ میں خارجی علامات پر ٹھہر جاؤں، اور ممکن ہے کہ میں ان سے تجاوز کر کے جذبات تک پر غور کروں۔ اور اس طرح سے ایک ہی جملہ سے ممکن ہے ایسی تمثالات پیدا ہو جائیں جو سب سے زیادہ اور سب سے کم ہمدردیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ اور یہ اسی طرح سے بعض میکانیکی علائق کی طرف بھی ذہن منتقل کر دے جس سے اور نہایت ہی پیچیدہ جذبات ہیجان میں آجائیں۔ پس جب میں یہ کہتا ہوں کہ علم سے ہمدردی ظاہر ہوتی ہے، تو اس سے میری یہ مراد نہیں ہوتی، کہ ہم کو خارجی واقعہ کا علم ہو سکتا ہے۔ اور اکثر اغراض کے لئے اسی قدر علم فی الواقع ہمارے اذہان کے سامنے ہوتا ہے، جس کے اندر کسی قسم کی ہمدردی کا پتہ نہیں چلتا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ میں ان احساسات سے تجاوز ہی کر جاؤں جو ایک مردہ جسم کے لٹکانے سے پیدا ہوں گے، اگرچہ میرے متعلق یہ بھی کہا جاسکے کہ مجھے اس امر کا علم ہے کہ اس شخص کی موت پھانسی کے ذریعہ سے واقع ہوئی ہے۔ ہر حالت میں جو جذبات ہیجان میں آسکتے ہیں انکا ایک بہت بڑا حصہ